

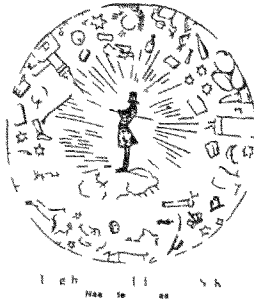
PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/113638>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.



Sporen van Kierkegaard

De Nederlandstalige Kierkegaardliteratuur tussen 1880 en 1930



Kierkegaard's Fredriksholm



Soort Kierkegaard om treks 1835



S K een meisje dresserende
Naar de Corsaar



S K's laarzen
Naar de Corsaar

G.D. van den Bos

Sporen van Kierkegaard

De Nederlandstalige Kierkegaardliteratuur tussen 1880 en 1930



Sporen van Kierkegaard

De Nederlandstalige Kierkegaardliteratuur tussen 1880 en 1930

Een wetenschappelijke proeve
op het gebied van de wijsbegeerte

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op

maandag 29 mei 1989, des namiddags te 1.30 uur precies

door

Gerard Dick van den Bos

geboren op 4 maart 1949 te Velp (Gld.)



Promotores:

Prof. Dr. C.E.M. Struyker Boudier

Prof. Dr. F.R.J. Knetsch (R.U. Groningen)

CIP-gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag

Sporen van Kierkegaard; De Nederlandstalige
Kierkegaardliteratuur tussen 1880 en 1930/ Gerard Dick
van den Bos. - [S.l.: s.n.]. - 111.

Proefschrift Nijmegen. - Met lit. opg. - Met samenvatting
in het Engels.

ISBN 90-9002833-1

SISO 156.2 UDC 141.32(492)(043.3) NUGI 612

Trefw.: Kierkegaard, Søren; Nederland;
receptiegeschiedenis; 1880-1930.

Omslag ontwerp: G.D. van den Bos

© Copyright 1989 G.D. van den Bos, Velp.

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotocopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 jo het Besluit van 20 juni 1974 St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of the publisher.

INHOUD

ACKNOWLEDGEMENTS	5
1 ENTREE	7
1.1 Verkenningen	7
1.2 Methodologische overwegingen	10
1.2.1 receptie	10
1.2.1.1 ad 'reacties'	11
1.2.1.2 ad 'lezers'	13
1.2.1.3 ad 'teksten'	15
1.2.1.4 Kierkegaard als veelzijdig cultuurfenomeen	16
1.2.2 drie modellen	19
1.2.2.1 Aantekeningen bij model i; Allard Pierson (1880)	21
1.2.2.2 Aantekeningen bij model ii	24
1.2.2.3 Aantekeningen bij model iii; Filosofie als science-fiction?)	26
1.2.3 invloed	31
1.2.3.1 Invloed: een paraplu-term	33
1.2.3.2 Geesteswetenschappelijke gedachtengoederen en de verbreiding daarvan	35
1.3 Verantwoording	38
1.3.1 Perioden-indeling	38
1.3.2 Bronnen en hulpmiddelen	39
1.3.3 Geschiedenissen	41
1.3.4 Katholieke Kierkegaadreceptie	44
1.3.5 Opzet van het netto materiaal 1880-1930	46
2 NETTO MATERIAAL (1880-1930)	48
2.1 Van 1880 tot aan 1890	48
2.1.1 Materiaalstukken {1} t/m {7}	48
2.1.2 Karakterisering der periode	59
2.2 Van 1890 tot aan 1900	60
2.2.1 Materiaalstukken {8} t/m {16}	60
2.2.2 Karakterisering der periode	68
2.3 Van 1900 tot aan 1910	69
2.3.1 Materiaalstukken {17} t/m {35}	69
2.3.2 Karakterisering der periode	90
2.4 Van 1910 tot aan 1920	92
2.4.1 Materiaalstukken {36} t/m {63b}	92
2.4.2 Karakterisering der periode	129
2.5 Vijfde en laatste decennium: 1920-1930	132
2.5.1 Materiaalstukken {64} t/m {86}	132
2.5.2 Karakterisering der periode	162

3	KERKHISTORISCHE ACHTERGRONDEN	166
3.1	<i>Inleiding</i>	166
3.2	<i>De periode 1618-1816</i>	169
3.3	<i>De negentiende eeuw vanaf 1816</i>	174
3.4	<i>De twintigste eeuw tot 1930</i>	185
4	SAMENVATTING EN CONCLUSIES	190
4.1	<i>Slotkarakterisering der periode 1880- 1905</i>	190
4.2	<i>Intermezzo: Holland (The Netherlands), in BK (1987), vol. 15.</i>	192
4.3	<i>Het geschiedbeeld van 'Holland' (1987) tegen de achtergrond van de eerste 25 jaar netto materiaal</i>	195
4.4	<i>Wat gebeurde er nog meer in de tweede helft van onze periode?</i>	197
4.5	<i>Slot</i>	201
	NOTEN	210
	LIJST VAN WERKEN VAN KIERKEGAARD	270
	LIJST VAN (OMSLAG -) ILLUSTRATIES	272
	INDEX	273
	SUMMARY	280
	CURRICULUM VITAE	

ACKNOWLEDGEMENTS

Dit boek heeft een vrij lange voorgeschiedenis, die teruggaat tot het jaar 1974, toen de samenwerking met prof. Bernard Delfgaauw begon in het kader van de verhouding hoofdvakdocent-doctoraalstudent.

Prof. Niels Thulstrup (Kopenhagen) had Delfgaauw verzocht een overzichtsartikel '100 jaar Kierkegaard in Nederland' te schrijven ten behoeve van de op stapel staande Kierkegaard-Encyclopedie.

De arbeidsverdeling die het samenwerkingsverband met zich mee bracht, kwam neer op een splitsing van de onderzoeksperiode in twee halve eeuwen: Delfgaauw liet aan mij de eerste periode 1880-1930, en nam zelf de periode na 1930 voor zijn rekening.

Mijn onderzoeksresultaten werden neergelegd in een einde 1975 voltooide doctoraalscriptie 'Het probleem van de geschiedenis der bekendwording van Søren Kierkegaard in Nederland' (106 pp.), terwijl Delfgaauw zeker een dito aantal pagina's manuscript in gereedheid gebracht had.

De bedoeling was dit materiaal tezamen in boekvorm te verenigen.

De huidige studie *Sporen van Kierkegaard* is dus nog steeds te beschouwen als de ene helft van het hele verhaal, maar tevens als de volledige òmwerking, in de loop van ruim tien jaren, van mijn presentatie van destijds. Dit neemt echter niet weg, dat de beide delen mijns inziens nog steeds goed op elkaar aansluitbaar zijn, temeer omdat verschillende stukken voorwerk van B. Delfgaauw, naderhand in niet of nauwelijks gewijzigde vorm, door mij in onderhavige studie geïntegreerd zijn.

Omdat het nodig was gebleken, na afronding der doctoraal-scriptie, dieper door te dringen in het religieuze en theologische klimaat van deze periode, deed ik mijn niet-wijsgerig bijvak bij prof. F.R.J. Knetsch (hoogleraar Nederlandse Kerkgeschiedenis, R.U. Groningen), die tevens bereid gevonden werd, op te treden als coreferent voor de doctoraal-scriptie.

Het spreekt vanzelf, dat in de eerste plaats mijn dank en erkentelijkheid uitgaat naar mijn drie leermeesters.

Naar prof. Delfgaauw, die ondanks het feit, dat hij tien jaar inspiratorschap en coachschap niet beloond mocht zien met voldoende doorslaggevende vorderingen mijnerzijds, toch de grote welwillendheid jegens mij betoonde, om contact met de opvolger-promotores, de hoogleraren C.E.M. Struyker Boudier en F.R.J. Knetsch, tot stand te brengen.

Kortom, door hun niet aflatende belangstelling en bemoediging werd mij voortdurend ingeprent, dat wetenschap geen eenmanszaak kan zijn.

Dit laatste is ook de reden voor mijn erkentelijkheid jegens alle hierna te noemen personen die een rol speelden in de arbeidsstructuur van het schrijven van dit proefschrift.

In dankbare herinnering noem ik eerst nog mijn in 1986 overleden vriend dr. Frans van Raalten, die mij als jong student filosofie begin jaren zeventig op Kierkegaard attenteerde.

Toen ik in 1980, (in het kader van mijn studiën aangaande de Kierkegaardreceptie), geïntrigeerd door de Wittgenstein-introductie door W.F. Hermans in Nederland, hem een briefje schreef met de vraag of hij met opzet een zekere vaagheid had betracht in

bepaalde bronopgaven bij *Het Sadistische Universum* 1966⁴, kreeg ik per ansichtkaart antwoord uit Parijs, een antwoord dat besloten werd met: 'Es lebe die Philosophie!'. Vanwege deze stimulerende woorden zet ik dan ook met W.F. Hermans deze reeks van 'acknowledgements' voort.

Van de velen die mij relevante informatie, tips en boeken toespeelden vermeld ik hier: dr. Arjo Vanderjagt, dr. Jos Dibbets, dr. Kees Tromp, mijn tweelingbroer dr. Kees van den Bos en drs. Annet Aukes-Van Melle (allen te Groningen en ommelanden); voorts drs. Dinie Stavenga-van der Waals en drs. Gerben Stavenga (Buitenpost), dhr. Mario van Riemsdijk (Gemeentearchief te Amsterdam) en dhr. Siepman (Gemeentearchief te Rotterdam), drs. H. Langelaar (biblioth. Theol. Hogesch. te Apeldoorn), dhr. Meier (biblioth. Theol. Hogesch. te Kampen), dhr. H.J.M. Faazen (bibliothecaris van het Theologisch Instituut te Nijmegen), mvr. H. Werten en dr. Hub Laeven (U.B. Nijmegen); voorts drs. H. van der Liet (Scandinavisch Instituut R.U. Groningen), dhr. Romke Visser (stadsbiblioth. Arnhem), dhr. V.H. Groothoff (U.B. Utrecht), drs. H. van der Ent (Apeldoorn), drs. P. Scheers, (Nijmegen), dr. A.M.W.M. Wools (Velp), mijn broer, mr. Daniël van den Bos (Ede), en niet te vergeten de Oost-Duitsers Heinz Langhoff (em. pred.) en Prof. Joachim Dietze (DDR, Halle) in verband met hun naspeuringen rond Albert Barthold.

Ook betuig ik mijn erkentelijkheid jegens mvr. J.C. Achterberg-Van Baak, voor haar toestemming om het gedicht 'Werkster' van haar man, Gerrit Achterberg, op te mogen nemen als motto bij het tweede hoofdstuk van dit boek.

Een bijzonder woord van dank geldt voorts degenen die mij in verschillende fasen van de dissertatie te hunnen huize kantoor lieten houden: vriend drs. Frans Jansen (Groningen/Parijs), vriendin Tjitske Bakker (Groningen) en vriendin-buurvrouw Constance van Gheel Gildemeester (Velp), alsmede degene die de samenvatting in het Engels vertaalde: mvr. mr. Mary Kist-Reinshagen (Velp), en dr. H.M.A. Struyker Boudier (Mook) voor het correctiewerk dat hij heeft willen verrichten.

Last but not least geldt mijn dank de drie typistes, die in de loop der tijd deelnamen aan de uitwerking van het manuscript, de dames Tjitske Bakker (Groningen), drs. Angèle Wentholt en Dorris Rutten-Linnemann (Nijmegen), die de tekst camera-ready gemaakt heeft.

Het spreekt vanzelf dat onjuistheden en vergissingen die wellicht nog in de tekst zijn blijven staan voor mijn verantwoording komen.

Heer tegen dame op dansvloer: "Kent U Ibsen?"

Dame: Nai, hou mot dat?"

Max Tailleur

Na eerste verkenningen (1.1) in ons onderzoeksterrein volgen methodologische overwegingen (1.2) ter voorbereiding op de uiteindelijke opzet van deze studie (1.3).

1.1 Verkenningen

'Kierkegaard in Nederland' is het geschiedverhaal van zijn bekendwording ten onzent als buitenlands cultuurverschijnsel. Voor zover in het oeuvre van de schrijver een verhouding tot de hem omringende cultuur van zijn tijd is uitgedrukt, en deze dan weer door derden als een culturele aangelegenheid ervaren wordt, dient iedere geschiedschrijving van Kierkegaards bekendwording haar uitgangspunt te nemen in het feit dat Kierkegaard reeds tijdens zijn leven bekendheid genoot als cultuurfenomeen binnen het Scandinavische taalgebied.

Met de term cultuurfenomeen zij aangegeven zowel de omstandigheid van de enorme veelzijdigheid van Kierkegaards eigen werk, als ook de diversiteit van situaties waarin hij door anderen gelezen en besproken werd; waarbij nog komt het gegeven, dat de Kierkegaardstudie een internationale¹⁾ en interdisciplinaire aangelegenheid is, dat zijn denkbeelden dus niet zijn blijven hangen binnen zekere geografische grenzen, nòch beperkt zijn gebleven tot één interesse vanuit een gespecialiseerd vakgebied. Cultuurgeschiedenis, als de reconstructie van de effecten van het cultuurverschijnsel Kierkegaard, heeft bij haar beschrijving niet alleen te letten op de lotgevallen der Kierkegaardiaanse gedachtengoederen (in termen van gevolgen, 'middelpuntvliedende' krachten, directe voortvloeielsen uit de gedachten zelf etcetera), maar moet vooral de verschillende overdrachtsprocessen zelf in ogenschouw nemen: in welke handen de lotgevallen gelegd werden en berustten (de 'aantrekkende' krachten, de gevolgtrekkingen etc.).

Sporen van Kierkegaard is dan de Hollandse ontvangstgeschiedenis vanaf het eerste moment van penetratie in haar verdere ontwikkelingen doorgenomen tot 1930. Een Deense ster, zelf in 1855 gedeclineerd, verschijnt in 1880, omhuld door Duits-talig schijnsel, aan ons cultureel-literair firmament. Bij dit 'sterrenkijken' staat nu eens niet 'de ster' in het middelpunt van mijn belangstelling, maar meer de activiteiten van de Nederlandse observeerders, dat sterrenkijken op zich. Wie hielden zich daarmee bezig? Wat stelde men zich hier voor van het cultuurfenomeen Kierkegaard. Van wat voor soort culturele wisselwerkingen was het invoer-proces der Kierkegaardiaanse gedachtengoederen het gevolg? Welke bewerkingen en interpretaties onderging het verschijnsel op z'n Hollands, en zat daar ontwikkeling in?

Ofschoon een vergelijking van de Nederlandse Kierkegaardreceptiegeschiedenis met die der andere landen een voor de hand liggend uitgangspunt biedt, heb ik me binnen het kader van deze studie vooral geconcentreerd op de 'verder-landinwaartse' richting van de ten toon gespreide Kierkegaard-interesse.

Bestudering van wat Nederlandse recipiënten te berde hebben gebracht kan stellig bijdragen tot een inzicht in de receptiegeschiedenis van de Europese filosofie als

geheel (cf. van Riesen,^{noot2)}), doch het primaire onderzoeksdoel is en blijft vaststelling van hoe de Kierkegaardintroduktie onze geestescultuur over een periode van vijftig jaar heeft verrijkt. Onder 'geestescultuur' wordt verstaan: een *domein van dimensies*, te weten de wetenschapsgeschiedenis der disciplines filosofie, psychologie, theologie en literatuur, de geschiedenis van educatieve processen op het gebied van geestelijk (i.c. maatschappelijk, godsdienstig, kerkelijk, levens- en wereldbeschouwelijk) leven, alsmede een stukje media-geschiedenis, d.w.z. opkomst en neergang van tijdschrift-culturen.

Hoe kwam de kennismaking met Kierkegaard tot stand: via een directe culturele wisselwerking tussen de cultuur van Denemarken en Nederland, of werd Kierkegaard bekend via andere culturele contacten? Fungeerde Nederland op haar beurt als doorvoerhaven, of was ons land een soort eindstation? Al vormt een land dan wel niet de geboortegrond van een originele filosofie, men kan toch heel goed een belangrijke rol vervullen als 'doorvoerhaven', 'entrepôt', 'stapelmarkt' voor de gedachtengoederen in kwestie.

Een vergelijking dringt zich op met het Nederland van de 17e eeuw: toen was de Republiek naast handelsnatie in 'gewone goederen' immers ook belangrijk als opslagplaats voor intellectuele ideeën. Zo speelde Christiaan Huygens een essentiële rol bij de verspreiding van de ideeën van Galilei over de wetenschapsbeoefening. De vraag naar aanleiding van onze receptiegeschiedenis zou dan kunnen luiden: hoe is de verhouding tussen import, doorvoer en export op het gebied van intellectuele ideeën? Volgens onder meer W.F. Hermans en L.W. Nauta²⁾ (1968, p. 128 en p. 339) zijn we, althans voor wat betreft de filosofie, in hoofdzaak importeurs voor eigen gebruik geworden, "docenten van geschiedenis van de filosofie", bezig met "andere denkers door elkaar te hutselen", of zoals Fons Elders het uitdrukt "cultuur vreten zonder het zelf te produceren". Dit moge waar zijn; toch geeft een bekendwordingsgeschiedenis als deze niet alleen een beeld van hoe diverse Nederlanders tegen Kierkegaard hebben aangekeken, doch ook een beeld van hoe men elkaar bezag, kortom van het binnenlandse gedachtengoederenverkeer, een zekere dwarsdoorsnede van zo'n halve eeuw binnenlands geestelijk klimaat.

In ieder geval moeten we eerst letten op welke interlandelijke culturele osmoses er bestonden, zoals die tussen Denemarken en Nederland, of, eerder nog, tussen Nederland en de directe omliggende landen: met name Duitsland. Er waren in de negentiende eeuw zeker culturele contacten met Scandinavië, maar die leverden, zoals uit onderzoek van B. Delfgaauw (1976)³⁾ blijkt, geen begin op van het proces van Kierkegaardreceptie alhier: "Men denke b.v. aan de dichter-zakenman Potgieter, stichter van *De Gids* in 1837, die goed met Scandinavië vertrouwd was. Ook was er onder de Nederlandse filosofen in het midden van de 19e eeuw één, die van Deense afkomst was en die volop in relatie met zijn land van afkomst stond, Martensen en Rasmus Nielsen hier bekend maakte, maar Kierkegaard over het hoofd zag: Jacob Nieuwenhuis⁴⁾".

Van de culturele contacten met Denemarken en Denen verdient ook zeker vermelding het drietal bezoeken dat Hans Christian Andersen (1805-1875) aan ons land bracht: in 1847, 1866 en in 1868 - beschreven in wat in letterlijke zin door kan gaan voor 'receptiegeschiedenis': *Andersen op reis door Nederland*, door Hans Reeser (1976, De Walburg Pers, Zutphen). Uit niets blijkt echter dat deze destijds zijn roem al achterna reizende sprookjeskunstenaar zich tegenover zijn Nederlandse gastvrouwen en -heren uitgelaten zou hebben over zijn landgenoot Søren Kierkegaard. Diens eerste boekje⁵⁾ uit 1838 was curieus genoeg, ook nog tegen Andersen gericht (cf. ook: H.A. van

Munster⁶⁾, p. 98-105). Er was dus geen Nederlander die van zijn reizen door Scandinavië terugkeerde met berichten over ene Kierkegaard, en evenmin werd Kierkegaard hier gebracht via globetrottende of geïmmigreerde Denen.

Interessant in het kader van rechtstreekse culturele contacten is een vergelijking met de Kierkegaardreceptie in andere landen, bijv. Engeland. In het artikel 'Influence on English Thought' door J. Heywood Thomas⁷⁾ wordt de betekenis van een kennisgeving van het bestaan van Kierkegaard, ingebed in een reisverslag uit 1852 (!), gerelativeerd met de opmerking, dat deze verwijzing naar Kierkegaard, nog tijdens zijn leven, niets veranderde aan de situatie met betrekking tot de kennis van het Deense geestesleven onder Engelse schrijvers. Vermoedelijk, aldus Heywood Thomas omdat over de schrijver van *Sixteen Months* (1852) verder niets bekend is: en het zou nog zo'n veertig jaren duren, voordat Kierkegaards betekenis als denker werd opgemerkt in Engeland.

Hier doet zich dus het probleem voor van de lacune in de opeenvolging van de reacties: pas na de eeuwwisseling, dus bijna een halve eeuw na de eerste Kierkegaard-'acknowledgement'⁸⁾ door de overigens onbekend gebleven Andrew Hamilton, komt het bekendwordingsproces van Kierkegaard aarzelend op gang. Met Hamiltons referentie 'gebeurde' niets, omdat daarvoor een (referentie-)kader ontbrak; het door hem afgegeven Kierkegaard-beeld bleef als het ware in het luchtledige hangen, had geen effect, noch consequenties ... er kwam geen institutionele respons.

Wat we hieruit kunnen leren is, dat een 'acknowledgement' op zich nog niet een receptie-proces hoeft te starten, dat het niet de 'acknowledgement' op zich is, die het hem doet, maar eerder de vraag of een bericht effect-ketens genereert, nieuwe reacties oproept, wat weer samenhangt met factoren als de aard van de 'acknowledgement', de persoon van de 'acknowledger', het medium waarin de 'acknowledgement' gepresenteerd wordt etc.

Gesteld bijv., dat de bovengenoemde Jacob Nieuwenhuis (1777-1857) wel melding had gemaakt van Søren Kierkegaard, of dat diens zoon mr. C.P.N. Nieuwenhuis (die rond het midden der vorige eeuw al romans van Andersen vertaalde) bij gelegenheid van Andersens bezoeken, b.v. in 1847, al iets over Kierkegaard had opgevangen, en daarover geschreven zou hebben ... en het zou dan nog dertig jaar duren, voordat Allard Pierson in *De Tijdspiegel*⁹⁾ van 1880 over Kierkegaard schreef: "Deze oorspronkelijke en in zeker opzicht krachtige man is bij ons te weinig besproken" ...; zouden we dan zeggen: ... de geschiedenis van de Kierkegaardreceptie in Nederland begint met een bericht van Nieuwenhuis in 18-zoveel, maar eigenlijk vangt de Kierkegaardreceptie pas in 1880 aan, omdat er vanaf dat jaar met een toenemende frequentie Kierkegaard-berichten opdoemen?

Of als in 1850 een verder totaal onbekend gebleven persoon iets over Kierkegaard had geschreven, zou een dergelijk, bijv. in een Nederlandse krant aangetroffen bericht, dan niet de geschiedenis van Kierkegaards bekendwording alhier met een dertigtal jaren hebben vervroegd? Of is de geschiedenis van Kierkegaards bekendwording iets als de geschiedenis van zijn 'invloed'? Kan zoiets doodbloeden, om na verloop van tijd weer op te leven ('Kierkegaard-revival' of 'herontdekking')? En als we het begin van de receptiegeschiedenis al hebben gefixeerd, wanneer sluiten we zoiets dan af? Met andere woorden: op een gegeven moment moet men toch kunnen vaststellen dat Kierkegaard zo langzaam aan wel genoegzaam bekend is geworden, en men maar niet kan blijven spreken van de 'Kierkegaardreceptie'?

Nu is het natuurlijk zo, dat ook weer niet iedere bewering dat Kierkegaard uit de tijd zou zijn, aangemerkt moet worden als afsluiter van de receptiegeschiedenis, maar het andere uiterste is toch wel (me dunkt), steeds weer nieuwe Kierkegaard-'waves' te

voorspellen. Zo hebben we aan de ene kant uitspraken als die van Just Havelaar in *De Stem* van 1923¹⁰⁾, aan het slot van zijn artikel 'Kierkegaard': "Laten we 't ons bekennen: Kierkegaard heeft voor ons uitgesproken. Noch in zijn strijd met 't aesthetisme, noch in zijn strijd voor het Christendom kunnen wij Kierkegaard meer volgen. Zijn karakter kunnen wij benaderend begrijpen en eerbiedigen, zijn persoonlijkheid bewonderen, maar zijn geest is dood; zijn geest behoort tot het verleden. De schrijver Kierkegaard is historisch verschijnsel geworden". Aan de andere kant staan uitspraken als die van de bekende Nederlandse Kierkegaard-'connaisseur' W.R. Scholtens, die in de inleiding tot *Kierkegaard Dagboeknotities* (1971)¹¹⁾ over Kierkegaards rol het volgende zegt: "Het belangrijkste motief van deze uitgave ligt in het feit dat steeds duidelijker wordt dat Kierkegaards rol, na het existentialisme en de dialectische theologie van rond de Tweede Wereldoorlog, nog lang niet is uitgespeeld. Integendeel: zijn tijd gaat nog komen."

Resumerend: in onderscheid tot bij voorbeeld de Engelse 'Kierkegaard-story'¹⁷⁾ is er in het verhaal van Kierkegaard in Nederland geen lacune van meerdere decennia te signaleren; vrij regelmatig doemen er, nadat de cultuurhistoricus Pierson de spits heeft afgebeten, Kierkegaard-berichten (in ruime zin: variërend van recensies, naamsvermeldingen, fragmentarische vertalinkjes, kleinere vertalingen e.d. tot columns en essayistische tijdschriftartikelen) op in de Nederlands-talige media. Als we eenmaal de eerste Kierkegaard-vermelding in het Nederlandse taalgebied hebben geregistreerd en gedateerd, dan maakt dus eigenlijk iedere daarna volgende 'acknowledgement' (ongeacht de omvang, de vorm, de kwaliteit, de persoon van de auteur ervan) automatisch deel uit van die Kierkegaard-receptiegeschiedenis. We zitten dan weldra opgescheept met een steeds toenemende hoeveelheid heterogeen materiaal, wat betekent dat het geschiedverhaal van Kierkegaard in Nederland, al zijn er dan geen al te grote lacunes, toch nogal complex is, wat trouwens eveneens het geval is met de geschiedenissen van Kierkegaard in de andere landen (zie b.v. de bijdrage *America* in vol. 15 van de BK door Paul Sponheim, 1985¹²⁾).

1.2 Methodologische overwegingen

Ter voorbereiding op de uiteenzetting van de uiteindelijke opzet (1.3) laat ik hieronder enige methodologische kwesties de revue passeren. Zo bepaal ik me in § 1.2.1 tot de vraag, wat te verstaan onder 'receptie', 'historisch receptieonderzoek'; 'cultuurverschijnsel' e.d., vervolgens in § 1.2.2 tot de uitwerking van een drietal onderzoeksmodellen, en tenslotte in § 1.2.3 tot zaken als 'invloed' in samenhang met 'overdrachtsprocessen van geesteswetenschappelijke gedachtengoederen'.

1.2.1 Receptie

De term 'receptie' is afkomstig uit de literatuurwetenschap. De 'receptie-aesthetica' is dan een recente ontwikkeling (sinds de jaren zeventig) op dit gebied, voor zover op systematische wijze de reactie van de lezer op de tekst wordt onderzocht. Zo wijkt de receptie-aesthetica af van de traditionele literatuurwetenschap, voor zover men ontdekte dat het onderzoeksobject, de literaire tekst als objectief gegeven niet bestaat (b.v. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, 1970 waarin gesproken wordt van 'literaire gebeurtenissen' i.p.v. 'literaire feiten'), terwijl de receptiegeschiedenis eveneens afwijkt van de traditionele opzet van literatuurgeschiedenissen, die ingedeeld zijn naar schrijvers en stromingen.

Historisch receptieonderzoek maakte duidelijk dat literatuur geen 'eeuwigheidswaarde' bezit (Segers 1978¹³, p. 10): "wat in de ene tijd een meesterwerk werd geacht, recipieerde men vijftig jaar later als een keukenmeidenroman" en dat men niet voorbij kan gaan aan de maatschappelijke en historische kaders waarbinnen literatuur functioneert.

Vatten we de geschiedenis van de bekendwording van Kierkegaard in Nederland nu tevens op als een stuk wetenschapsgeschiedenis (dus niet louter als de geschiedenis van 'literaire', doch ook van 'geesteswetenschappelijke' teksten op het gebied van theologie en wijsbegeerte), dan wil dit soort 'receptie'-geschiedenis, gebruik makend van de inzichten van de receptie-esthetica, maar ook b.v. van de geschiedschrijving van de natuurwetenschap in Nederland (zie K. van Berkel, 1985¹⁴), evenzeer breken met eenzijdige biografische occupatie, als met de traditionele opzet van wetenschapsgeschiedenis als in hoofdzaak universiteitsgeschiedenis, en tenslotte met een opzet van literatuurgeschiedenis, ingedeeld naar schrijvers en stromingen.

Nemen we als uitgangspunt de omschrijving van 'receptie' (Luxemburg, 1985¹⁵, p. 126) als: de reactie (1) van de lezer (2) op de tekst (3); receptiegeschiedenis onderzoekt de receptie van een tekst of van groepen teksten sinds de publicatie en ook lezers en lezersgroepen die die teksten hebben gerecipieerd, waarbij de vraagstelling steeds is hoe de correspondentie ligt tussen tekst en lezersreactie. Hieronder volgen enige kanttekeningen bij de zojuist vet gedrukte termen (subparagrafen 2.1.1. t/m 2.1.3.).

1.2.1.1 ad 'reacties'

Van den Eijnden noemt in zijn *Draaiboek voor Receptieonderzoek* (1985)¹⁶ 'receptie' en 'receptieonderzoek' dubbelzinnige begrippen, omdat er telkens twee aspecten aan zouden zitten: een inventariserend en een vergelijkend-evaluatief aspect; "Zo kan er enerzijds gezegd worden dat er van receptie sprake is, overal en waar een werk gelezen wordt en anderzijds dat van receptie slechts daar sprake is, waar een werk goed begrepen en creatief verwerkt is" (o.c., p. 6).

Het lijkt me duidelijk dat Van den Eijnden hier uitsluitend een dubbelzinnigheid op het oog heeft, welke speelt op het terrein van het wetenschappelijk taalgebruik: de onderzoeker kan een 'globaal' receptie-begrip opteren, maar ook verkiezen om m.b.v. meer verfijnde conceptuele instrumenten als 'literaire verwachtingshorizon' (Segers (1)¹³, p. 11-13) een soort 'hypothetisch' (cf. Klock (5)¹³) model van receptie van historische teksten te construeren; 'esthetische waarde' is dan iets wat men niet moet gaan (onder)zoeken bij teksten uit de 'triviaal-literatuur' oftewel de lectuur.

Een receptiegeschiedenis als deze echter, neemt het begrip 'receptie' in alledaagse betekenis van 'ontvangst'; stelt vragen over de *introductie*-fase, wat hetzelfde is als te vragen: "Hoe, waar en wanneer zwom Kierkegaards naam rond in het Nederlandstalige medium?", wat iets heel anders is dan de vraag: "Wanneer begon de (wetenschappelijke) Kierkegaardstudie in Nederland?"

Anders gezegd: *Sporen van Kierkegaard* houdt ongeveer op, waar de geschiedenis van de 'officiële' (volgens bijv. de normen van Henriksen (1951) of Thulstrup (1969) althans¹⁷) Kierkegaardstudie of het Kierkegaardresearch in Nederland zou beginnen. Het Kierkegaardverhaal in Nederland kent om te beginnen, vele triviale teksten, maar dat is nu juist het interessante probleem: hoeveel heeft bekendwording te maken met trivialiteit? Hoe laat men uit het reeds bekende (triviale) iets onbekends ontspringen en hoe wordt het onbekende daarmee in een groter, reeds gefixeerd 'systeem'

ingevoegd? Zowel de bekendwordings- als kennismakingsgeschiedenis is op te vatten als een proces van 'Umkonstruktion' (Gehlen^{18a}). Zo zie ik geen reden, waarom volgende zinsneden (van de toenmalig kerkelijk hoogleraar Johan Herman Gunning Jr.) geen deel zouden uitmaken van ons netto materiaal inzake de Kierkegaardreceptie in Nederland:

"Ik heb nu zojuist uitgegeven een boekje getiteld: 'Jezus Christus, de Middelaar Gods en der menschen'. Wie mij van het individualisme van Vinet of Kierkegaard verdenkt, zal ook uit dat boekje ... kunnen zien dat hij dwaalt." (mat.st. {5}), of, (uit een brief van Gunning aan A.J.Th. Jonker; zie eveneens mat.st. {5}. hfdst. 11): "Kierkegaard heb ik zeer veel gelezen, en bezit zijn meeste werken" (1886!).

Er kleeft echter een dubbelzinnigheid aan 'receptie', welke fundamenteeler is dan gesuggereerd wordt met het onderscheid tussen 'kwaliteitsvolle' en 'kwaliteitsloze' receptie. Welke invulling we ook geven aan het ontvangst-begrip: kennen, erkennen, herkennen, waarnemen etc. (zie de diverse 'acknowledgement'-betekenissen onder noot ⁸), steeds weer dient gevraagd te worden: "Wat wordt gereciperd (erkend, gekend, mee ingestemd, toegegeven etc.) ... de waarheid van wát iemand beweert, of het feit dát iemand dat beweert?"¹⁹)

Vervolgens kwalificeert Van den Eijnden (1985)¹⁶) naar analogie van de door hem aangewezen dubbelzinnigheid in het begrip 'receptie', een tweetal onderzoekstypen als respectievelijk "voornamelijk inventariserend" en "voornamelijk vergelijkend-evaluatief". "Er bestaat receptie-onderzoek, waarin wordt vastgesteld, of, waar en hoe men met een bepaalde auteur in aanraking is geweest. De werkwijze is doorgaans, dat uitgezocht wordt, waar en hoe een auteur is uitgegeven; in welke talen hij is vertaald, door welk publiek hij gelezen wordt en of er verbanden bestaan tussen de diverse lezerskringen en de diverse interpretaties. Het gaat om onderzoek, dat uitgaat van een auteur of een oeuvre, en dat zich beweegt naar de receptoren toe, om de actieradius van een auteur of een oeuvre naar de receptoren toe te bepalen".

Als voorbeeld van een dergelijk onderzoek noem ik hier de *International Bibliografi* van Jens Himmelstrup (1962²⁰), welke monumentale catalogus 7000 titels geeft van zowel Kierkegaard-uitgaven als geschriften over Kierkegaard in zo'n 20 verschillende talen over de periode 1835-1955. Dit werk van Himmelstrup is uiteraard een der belangrijkste hulpmiddelen geweest bij het opsporen en identificeren van ons onderzoeksmateriaal inzake Kierkegaard in Nederland tussen 1880-1930 (zie ook noot^{20 b-c}). Daarnaast onderscheidt Van den Eijnden "receptieonderzoek, waarbij de beweging veeleer verloopt van de receptoren naar een auteur of oeuvre toe. In deze beweging wordt onderzocht wat er met dat oeuvre of die auteur gebeurd is bij degenen, die ermee in aanraking zijn geweest, geprobeerd hebben het te verstaan en in hun eigen denken te integreren" (o.c., p. 6).

Het verwarrende van Van den Eijdens koppeling der begrippen 'inventariserend' en 'evaluatief-vergelijkend' aan zowel het onderzoeksobject (het fenomeen 'receptie') als aan de onderzoeksmethoden, schuilt m.i. in de suggestie dat er steeds sprake zou zijn van onderscheiden fasen: zowel de lezer als de onderzoeker beginnen te inventariseren, om vervolgens de diepte in te gaan.

We moeten er m.i. echter ervanuit gaan dat het inventariserende en het interpreterende (evaluatief-vergelijkende) de konstituerende elementen van zowel het leesproces als het onderzoeksproces zijn; en in het historisch receptieonderzoek doorkruisen beide bewegingen elkaar van meet af aan: niet alleen het verband tussen recepties en tekstverwerkingen wordt voortdurend in de gaten gehouden, maar ook treden in het historisch onderzoek 'schetskaart' en 'geschiedverhaal' steeds afwisselend op de voorgrond. Dan weer leg ik de nadruk op het proces van bekendworden, dan weer

worden de afzonderlijke kennismakingen op hun diepgang afgetast. Kortom: *historisch receptieonderzoek* is méér dan de optelsom van twee welonderscheiden (zie Anbeek (4)¹³): 'normatieve' en 'descriptieve') disciplines; het is *per definitie* van zowel inventariserende als vergelijkend-evaluatieve aard, en beschouwt de (nadere) kennismakingen met Kierkegaards oeuvre hier te lande, als ingebed in het totale proces van zijn bekendwording (en niet andersom!).

In samenhang met deze konstatering ben ik dan ook van mening dat het korrekter is te spreken van 'de receptie van Kierkegaard in Nederland', dan van 'de receptie van het oeuvre van Kierkegaard'.

Het argument van Van den Eijnden (p. 7): "De enige wetenschappelijke manier om na te gaan wat er van een auteur geworden is, is na te gaan wat er van zijn oeuvre geworden is. Dat is het enige verifieerbare, dat ons van hem is overgebleven. Een auteur is weliswaar meer dan zijn oeuvre, maar dit 'meer' is wetenschappelijk niet interessant, wanneer het geen aantoonbare weerslag heeft in het oeuvre ..." is gebaseerd op de aanname "dat wij ons ervan bewust zijn, dat de auteur in zijn concreetheid en uniciteit niet meer voor ons toegankelijk is, maar enkel in de totaliteit van zijn oeuvre, waartoe wij wel toegang hebben" (a.w., p. 8).

Een dergelijke statische opvatting van oeuvre is misschien van nut om een laat-20e eeuwse onderzoeker aan een 'hypothetische' receptie-konstruktie te helpen, voor de onderzoeker naar de *aanvang* der Kierkegaard-receptie in Nederland is zij beslist onbruikbaar, aangezien mijn taak er juist in bestaat, te kijken naar de Kierkegaardreceptie in een situatie, waarin nog niet eens een hoofdwerk van Kierkegaard (laat staan een heel oeuvre) in het Nederlands voorhanden was.

En wat is het totale oeuvre? De werken die Kierkegaard tot aan zijn dood publiceerde? Of kunnen we pas spreken van het totale oeuvre, niet na uitgave van de eerste editie der *Efterladte Papirer* door Barfod/Gottsched (1869-1881), maar na uitgave van de 2e editie van *Søren Kierkegaards Papirer*, door Heiberg/Kuhr/Torsting (1909-1948)? (cf. de perioden-indeling van Henriksen^{17a}). Het is waar dat het oeuvre van Kierkegaard in belangrijke mate de afspiegeling is van de verhouding tussen de auteur en zijn eigen receptiegeschiedenis. Na zijn dood in 1855 kwam aan die wisselwerking een einde, om over te gaan in een nieuw soort wisselwerking. Volgens de wet van de selffulfilling prophecy verkeerde het tijdens zijn leven door hem hanteerde motto: "Ken je zelf, dan ken je alle anderen" in werkelijkheid: toen *werd* hij alle (allerlei) anderen, er stonden nieuwe Kierkegaarden op. Dit 'meer' nu, heeft geen aantoonbare weerslag in Kierkegaards oeuvre, maar voorzover het aantoonbare weerslag heeft in de Nederlandstalige literatuur, laat ik het vallen onder de 'sporen van Kierkegaard'.

1.2.1.2 ad 'lezers'

Deze receptiegeschiedenis is 'lezersgeoriënteerd' voorzover zij toegespitst is op het leesgedrag der openbare of professionele lezers (kritici, recensenten, inleiders, voorwoordschrijvers en, niet te vergeten, vertalers), die verslag uitbrachten van hun bevindingen inzake Kierkegaard. Deze sporen van Kierkegaard waren 'medium-gebeurtenissen', geproduceerd door de sociale (boven)laag van de spraakmakende Nederlanders.

Naar die auteurs, uitgevers, critici, journalisten, docenten, leerlingen, die in elk geval niet naamloos bleven, doe ik enig 'literatuursociologisch' en biografisch onderzoek, om aan de weet te komen vanuit welke invalshoek men kennisnam van Kierkegaard, welke de maatschappelijke en economische determinanten van hun literaire normstelsel waren, wat hun sociale rol was, wat men nog meer (al dan niet over

Kierkegaard) schreef, wat hun kerkelijk-theologische, wijsgerige of ideologische achtergrond was, etcetera.

Over het feitelijk onthaal van Kierkegaard bij alle overige (niet-openbare) lezersgroepen valt hooguit te speculeren: "Het probleem van iedere historische receptie-onderzoeker is dat hij de zwijgende meerderheid niet tot spreken kan brengen. Het overgrote deel van het materiaal dat hij bijeengaat zal bestaan uit uitspraken van degenen die zich tot literaire gidsen opwierpen" (Klock (5)¹³, p. 100 e.v.; cf. Anbeek (4)¹³).

Gesteld dat we zouden beschikken over verkoopcijfers van boeken, abonnee-getallen, lezersaantallen e.d., en kunnen concluderen dat Kierkegaard goed verkocht werd, dan nog zouden deze cijfers ons niet informeren over de redenen waarom hij zo goed liep. Evenmin zou een eventueel aangetroffen casus (in de vorm van een dagboeknotie of aantekening in de kantlijn van een boek, door een gewone lezer) conclusies kunnen schragen omtrent de populariteit van Kierkegaard in bepaalde kringen in het bijzonder, of bij het Nederlandse lezerspubliek in het algemeen.

Er worden in Segers (1)¹³ (p. 15-16; in aansluiting bij de terminologie van Link 1976, p. 23) nog een tweetal andere, 'niet-werkelijke' lezers-typen onderscheiden, nl. de 'impliciete lezer' ("een tekst-immanent gegeven dat een soort signaal-karakter heeft, waarop werkelijke lezers overigens heel verschillend kunnen reageren") en de 'expliciete lezer' ("die persoon, tot wie de (fictieve) verteller zich wendt. Hij wordt door de verteller hetzij aangesproken hetzij expliciet vermeld ... Grimm (1975, p. 75) stelt dat de expliciete lezer vaak overeenkomt met het ideaalbeeld dat een auteur van een werkelijke lezer heeft").

Voor het onderzoek naar de Kierkegaardreceptie zijn in verband met bovenstaande tekst-immanente gegevens een tweetal zaken van essentieel belang: ten eerste heb ik te letten op de relatie tussen de Nederlandse recipiënten (openbare lezers uit die tijd) en Kierkegaards opvattingen over 'zijn lezers' zoals verwerkt in zijn oeuvre zelf; ten tweede dien ik bij het materiaal-onderzoek rekening te houden met verschuivingen die zich in de loop van onze periode voordeden op het gebied der literaire normering en het (historisch) bewustzijn van die lezersrollen en veranderingen in die tekst-verwerkingsprocessen.

Uit het materiaal van Iser (1972) blijkt volgens Segers (1)¹³ "dat in de loop der tijden de in de romans vervatte lezersrol steeds minder expliciet gemaakt is. In de roman van de 18e eeuw voerde de auteur een gesprek met de lezer die herhaaldelijk wordt aangesproken en onderricht. In de 19e eeuwse roman is dit al in veel mindere mate het geval, terwijl een expliciete lezersrol in de moderne, 20e eeuwse roman bijna niet meer voorkomt. De werkelijke lezer moet nu zelf maar ontdekken aan de hand van min of meer impliciete of expliciete aanwijzingen hoe de tekst gelezen moet worden" (o. c., p. 16).

Kierkegaard nu, staat (en stond) bekend om zijn 'manipulatorschap' met het hele spectrum van lezersrollen: het proces van zijn bekendwording, 'bekend komen te staan als' vindt steeds weer zijn weerslag in het werk van de schrijver, die zichzelf liever als lezer dan als schrijver van dat werk beschouwde. Hij stond op het standpunt dat hij het geschrevene moest 'redupliceren', verwerklijken in zijn eigen existentie, en streefde er dan ook konsekvent naar, met name in zijn Voorwoorden, zijn 'ideale' lezers op te roepen tot begrip voor zijn situaties, via zijn in de werken neergelegde definities daarvan. Hij gaat er steeds in principe vanuit dat de lezer die hem wil begrijpen, hem ook kan begrijpen. Hij gaat er vanuit dat de moeite die hij zich getroost heeft om zijn standpunten te verduidelijken, beloond zal worden in de vorm van werkelijke lezers, die kongeniaal met zijn denken zijn. Kierkegaard definieert

voortdurend de lezer als degene die de door hem gegeven definities van de situatie met hem deelt, degene, voor wie deze als werkelijk gedefinieerde situaties dan ook begrijpelijk zullen zijn als werkelijk in hun konsekventies.

Dit optimisme van Kierkegaard, lezers te vinden, wordt, zoals blijkt uit het gevonden materiaal (zie bijv. mat. st. [60], hfdst. 2.4), frequent aangehaald door de latere openbare Nederlandse lezers, die zich in Kierkegaards lezersprofielen herkenden. Vaak ter bekrachtiging van de door hen inmiddels gekonstateerde toenemende populariteit van Kierkegaards geschriften.

Via de niet voor publikatie bestemde dagboeknotities kon de lezer kennismaken met Kierkegaards onzekerheid, zijn lijden onder zijn 'bekendheid'²¹⁾, zijn voortdurend anticiperen op het gevaar dat de inhoud, de boodschap zelf, gekleineerd zou worden in het geval van overfixatie op het biografisch gegeven. "Hij komt steeds tot zijn lezer, maar alleen om afscheid van hem te nemen"^{21b)}, wordt door Van Raalten (1964) gekonstateerd onder verwijzing naar het Voorwoord bij de *Vier Stichtelijke Redevoeringen* (1844).

Resumerend: Als de vraagstelling die is naar de verhouding tussen de door de verschillende Nederlandse 'lezers' gemaakte konkretiseringen van Kierkegaards teksten en de door de auteur geschreven, bewust geïntendeerde ('voorgecodeerde') elementen, dan kan de probleemstelling luiden: Indien de tekst-immanente gegevens, als artistieke pool van Kierkegaards oeuvre, in belangrijke mate de 'tijdloosheid' en de 'universaliteit' van 'Kierkegaard' bepalen (Kierkegaard door de eeuwen heen), hoe zorgt dan de lezer-recipient, als esthetische pool, er evenwel voor, dat de tijdloze boodschap toch weer geschiedenis blijft maken?

Als in het oog vatten van Kierkegaards 'bedoeling' eigenlijk geen kwestie is van interpretatie, maar van een zo getrouw mogelijke weergave, reduplicatie, van dat originele 'Kierkegaard-Woord' (hetgeen naar Kierkegaards eigen zeggen opgevat diende te worden - en ook bedoeld was - als één grote afleidingsmanoeuvre van hemzelf en tegelijkertijd als oproep tot konfrontatie met zichzelf ... als christen (!), waarin zouden dan de ontwikkelingen in de Nederlandse Kierkegaard-studie (als die al aantoonbaar zijn) gedurende onze periode precies bestaan? Hoe lagen de kansen van de Nederlandse recipienten met betrekking tot 'speelruimte', 'open-plekken' (= niet door de auteur ingevulde momenten in de tekst, die door de lezer zelf, middels diens voorstellingsvermogen, van een betekenis voorzien kunnen worden) onder de omstandigheid van een overwegend bemiddelde receptie? Dat wil zeggen dat wat men hier mee-recipient, voor het overgrote deel bestond uit de resultaten en de gevolgen van interacties tussen Scandinavische en Duitse Kierkegaard-lezers, de feitelijke buitenlandse canonisaties inkluis.

1.2.1.3 ad 'teksten'

De door Luxemburg c.s. 1985¹⁵⁾ opgesomde bronnen voor receptie-onderzoek (te weten: professionele interpretaties; vertalingen en bewerkingen; productieve recepties; verwerkingen in literatuurgeschiedenissen, encyclopedieën enz., opnames in bloemlezingen, schoolboeken, lectuurlijsten voor het onderwijs) leveren in combinatie met een veel grovere indeling als bij Sponheim 1985¹²⁾ ('vertaling', 'research' en 'invloed') de volgende categorieën op, waarnaar het netto materiaal ingedeeld kan worden:

- A. artikelen over Kierkegaard (algemene inleidingen of introducties, of ook wel stukken waarin Kierkegaard met anderen, bijv. Pascal, Nietzsche, Ibsen etc. wordt vergeleken) in tijdschriften, kranten en encyclopedieën.
- B. vertalingen van een werk van Kierkegaard uit het Duits of het Deens, of van een gedeelte van een werk, of vertalingen in de vorm van bloemlezingen.
- C. zelfstandig verschenen monografieën, brochures, boeken en dissertaties over Kierkegaard.
- D. recensies of aankondigingen van B. C. en/of E.
- E. Kierkegaard-vermeldingen in encyclopedieën en overzichtswerken op het gebied van de geschiedenis der literatuur, de wijsbegeerte, de theologie of de algemene (vaderlandse) geschiedenis.
- F. overige Kierkegaard-allusies in boeken of artikelen, voorzien van titels die Kierkegaards naam niet vermelden.

Deze rubricering is uiteraard niet de enig mogelijke, zodat we een verzameling teksten (een geheel dat 'de totale invloed van Søren Kierkegaard in Nederland' te noemen is) krijgen met diverse rubriceringen dwars door elkaar heen. Zo zijn er literaire, filosofische, theologische, godsdienst-filosofische, historische, kunst-historische teksten enz. te onderscheiden, of is een onderscheid denkbaar van de teksten, al naar gelang de aard van de Kierkegaardbenadering in kwestie: 'de stichtelijke Kierkegaard-benadering', 'Kierkegaard als dichter' (psychologisch-historisch onderzoek), 'Kierkegaard als denker' (filosofisch-theologisch onderzoek), 'Kierkegaard als profeet ... als theoloog ... als filosoof' etc. etc. Dit markeert in elk geval wel Søren Kierkegaard als 'veelzijdig' cultuurfenomeen.

1.2.1.4 Kierkegaard als veelzijdig cultuurfenomeen

Kortom, Kierkegaard kan in de papieren wereld 'praktisch overal' zijn. Dit slaat nu juist terug op de precieze aard van ons onderzoeksobject. Het gaat om de geschiedenis van een cultuurverschijnsel. Dat wil zeggen dat voor Kierkegaard vanuit verschillende terreinen belangstelling bestond. We kunnen het zo zien: in de verschillende uitspraken van die mensen, die toen bepaalden wat cultuur was, zit een stuk Kerkgeschiedenis, maar ook Literatuurgeschiedenis en Theologie/Filosofie-geschiedenis, 'Geestelijk leven/Geloofsgeschiedenis'. En in die zin gaat het om een mengeling van ideeën- en mentaliteitsgeschiedenis door een receptiegeschiedenis heen.

Mijn uitgangspunt schijnt inderdaad niet anders dan tautologisch formuleerbaar te zijn: De heterogeniteit of pluriformiteit van Kierkegaard als literair cultuurverschijnsel bestaat erin, dat de verschillende thematiseringen steeds boven zichzelf uit en over elkaar heen verwijzen naar andere, nogal onvoorspelbare terreinen, maar bovenal naar het omspannende en meest abstracte begrip: de Cultuur (als 'eenheid van verscheidenheid').

Van hieruit laat zich tenslotte een vijftal probleem punten genereren:

1e. Hoe veelzijdig was die Nederlandse cultuur nu eigenlijk? Is veelzijdigheid niet al gauw een te groot woord voor een (Nederlandse) situatie van immense christelijke smeltkroes waarin literatuur, godsdienst, filosofie en nieuwsmedia tot aan de dertiger jaren nog onophoudelijk als in 'één pot nat' in elkaar overvloeien? Als we ons realiseren, dat de cultuurwereld tussen 1880 en 1930 (ondanks de zgn. verzuiling!) bij lange na niet zo'n gedifferentieerd karakter vertoonde als vandaag de dag het geval

is, dan doet het wijdvertakt (be)vinden van Kierkegaard over de ganze vloer van geesteswetenschappen de beoefenaar van een cultuurwetenschap vooral benieuwd zijn naar de onderlinge verschillen tussen die wetenschappen; in hoeverre was er een niet-christelijke letterkunde, of een niet-christelijke wijsbegeerte mogelijk? In hoeverre was (om ook nog weer eens naar W.F. Hermans²⁾ te verwijzen) de filosofie 'ancilla theologiae'? En in hoeverre ging zij de kant van de literatuur op? Is de filosofie al veel eerder die kant uitgegaan? Of, sterker nog, heeft de filosofie altijd al voor een belangrijk deel de 'taal van de niet-filosofie' gesproken?

2e. Als Kierkegaards oeuvre een cultuurverschijnsel is, dan is ook deze receptiegeschiedenis een cultuurverschijnsel. Steeds weer worden letterkundige voortbrengselen (waarin 'belangrijke gedachten zijn uitgedrukt') opnieuw gewaardeerd, door de onderzochten aan bepaalde waarden gerelateerd; zij bepalen dus steeds wat 'cultuur', 'filosofie', 'literatuur' is, en als zodanig wordt het cultuurverschijnsel gekenmerkt door 'poly-interpretabiliteit' (cf. Jan Romein ^{22e)}), die in zijn magnifieke proeve van integrale geschiedschrijving Kierkegaard meeweefte in een sfeer van poly-interpretabiliteit).

Het is echter zeer de vraag of de pluriformiteit, eigen aan het werk van Kierkegaard (in de zin van multi-dimensionaliteit, maar weer anders dan dat bijv. Herman Brood wordt aangeduid als een 'multi-mediaal' artiest: maakt muziek ('Wild Romance'), gedichten (*Zoon van alle moeders*) en kan ook nog leuk tekenen - goed genoeg althans voor verkoop via Saatchi & Saatchi), hetzelfde is als 'poly-interpretabiliteit'. Kierkegaards veelzijdigheid bestond in het naast elkaar hanteren van een aantal verschillende literaire middelen en stijlen. Dit bracht verwarring, althans in zekere kringen van de op ruim drie eeuwen steunende Hollandse verbale protestants-christelijke traditie (cf. 't Hart ^{22d)} en ook bijv. mat. st. (26)).

Naar Kierkegaards eigen woord stond zijn veelzijdige literaire produktie echter in dienst van de eenduidigheid van de door hem als norm gekozen koers, te weten het bijbelwoord, zodat we ons bij een 'poly-interpretabiliteit' van deze Christelijke Denker hooguit een soort 'quia-quotenus-kwestie' kunnen voorstellen: was de receptie van Kierkegaards boodschap een feit, omdat (quia) er door de recipiënten overeenstemming met een godsdienstig-theologische traditie in werd gezien, of voor zover (quotenus) die boodschap overeen bleek te stemmen met die Nederlandse traditie?

En, gezien het feit, dat geschiedenissen van literatuur, godsdienst en wijsbegeerte ons leren dat veel van wat eens onleesbaar heette, later herwaardering krijgt en probleemloos deel uitmaakt van een literaire, godsdienstig, theologische 'traditie' ... is er dan sprake van een 'herontdekking' van Kierkegaard, voor zover die literaire en wijsgerige tradities deel uitmaakten van de godsdienstig-theologische traditie, of omdat zij daar (alvorens te emanciperen) deel van uitmaakten?

Met andere woorden: is het 'herontdekken' van Kierkegaard in z'n poly-interpretabiliteit' niet veeleer symptomatisch voor een voortschrijdende verzelfstandiging en differentiatie der wetenschapsgebieden, dan dat (andersom) het eenheidskarakter en de eenduidigheid van zijn oeuvre in het zoeklicht van nadere en latere analyse een mythe blijkt te zijn?

3e. Met boven aangegeven punten hangt voorts nog een probleem van identiteit, of, zo men wil, van competentie samen. Zo blijkt het namelijk niet voor de hand te liggen, dat de vraag naar wanneer men het erover eens was dat Kierkegaard thuishoorde op het lijstje van grote filosofen van voor de eeuwwisseling, ook

inderdaad om te beginnen door filosofen beantwoord werd. Degene die namelijk voor het eerst Kierkegaard canoniseerde in een Nederlandstalig geschiedboek van wijsbegeerte, was één en dezelfde als degene die als eerste op Kierkegaard promoveerde (1913) middels een theologisch proefschrift. Willem Leendertz, nestor van de Nederlandse Kierkegaardstudie, plaatste in 1949 in het 2e deel van het handboek *Philosophia* (p. 337-378) een bijdrage onder de titel: 'Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche en de Existentiële filosofie'; interessante titel vanwege het feit dat canonisatie van Kierkegaard als filosoof plaatsheeft door middel van de juxtapositie Søren Kierkegaard/andere filosofen in het kader 'existentiële filosofie'. Gesteld kan worden dat het existentialisme als filosofie reeds aanwezig was in het oeuvre van Kierkegaard. Als term echter dateert 'existentiële filosofie' van veel later: zij ging pas als een nieuw internationaal sleutelbegrip fungeren (vgl. bij voorbeeld de term 'vervreemding'), nadat ze voor het eerst gehanteerd werd door de filosoof Fritz Heinemann (in dien *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben und Existenz, Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1929) waarna er door 20e eeuwse filosofen als Heidegger, Jaspers en Sartre (Heidegger vlak na de oorlog over Sartre: 'ach, een begaafd journalist') opnieuw uitdrukking aan werd gegeven (cf. Elders²⁾; W.F. Hermans ^{22c)}). Deze laatsten werden dus eerder 'vaders van het existentialisme' genoemd, dan dat Kierkegaard bekend stond als de 'grootvader van het existentialisme'.

Voorts zal het geen verbazing wekken wanneer in onze periode "de filosoof Kierkegaard door de dichteres Jacqueline van der Waals psychologisch diep gepeild wordt" (Van der Ent ^{22f)}) of wanneer de ex-theoloog Pierson beweert dat de schrijver Kierkegaard 'ook nog' een godsdienstig standpunt innam, enz. enz.

4e. Bepaalde begrippen, zoals bij voorbeeld 'literaire verwachtingshorizon' blijken uiterst problematisch toepasbaar op een aantal teksten, om de eenvoudige reden dat die materiaalstukken noch 'literaire tekst' zijn, noch die pretentie bezitten. Voor veel Kierkegaard-informaties geldt, dat de lezer ruim toe moet kunnen komen met louter zijn 'socio-culturele kode' om de boodschap te vatten. In veel gevallen is het informatief gehalte in zoverre praktisch nihil, dat de recipiënt in kwestie in de tekst geen enkel blijk geeft van een soort reactie inzake wat Kierkegaard bij hem opriep. Lang niet alle reacties dragen een 'rond-uit'-karakter, vergelijkbaar met wat bij voorbeeld een Maarten 't Hart te berde brengt. Er bestaat dus wel 'belangstelling' voor Kierkegaard, maar dat betekent nog niet dat er naar hem geluisterd wordt, of dat hij werkelijk gelezen wordt. Voor een onderzoek als dit, ook naar zijn bekendwording (in de ruime zin van 'acknowledgement'), is de registratie van 'dat er wel belangstelling voor hem bestond, maar dat men niet echt naar hem luisterde', evenwel niet zonder belang: immers behoort het voorkomen van het signaalwoord 'Kierkegaard', als woord met een toegevoegde, connotatieve waarde, zonder meer tot het door ons te bestuderen 'cultuurverschijnsel'.

In dit verband refereer ik aan een uitspraak van B. Delfgaauw (^{22g)}), in *De Kierkegaard-Studie in Scandinavië V*, p. 778: "De schrijver van deze kroniek moge eindigen met de opmerking, dat geen boek over Kierkegaard het lezen van een boek van Kierkegaard kan vervangen".

5e. Tenslotte, uitgaande van een cultuurbegrip dat receptiegeschiedenissen als cultuurverschijnsel omspannt, nemen we de receptiegeschiedenis van Kierkegaard als de verzameling van waarden, tussen 1880 en 1930 in het Nederlands uitgedrukt, nog eens in ogenschouw.

Het moge zo zijn, dat waarden in de cultuurwetenschappen genomen worden als zaakaanduiding (cf. Van Berkel, 1987 ^{22a}), p. 28, noot 17: "Het woord kan een aanduiding zijn van een bepaalde, meestal tamelijk abstracte zaak (daarvan kan men zeggen dat het een bepaalde waarde IS) en het kan een aanduiding zijn van een bepaalde kwaliteit of hoedanigheid van een zaak (waarvan men dan kan zeggen dat deze een bepaalde waarde HEEFT). Voorzover het in de cultuurwetenschappen om waarden gaat, gaat het altijd om waarde als zaakaanduiding en niet om waarde als kwaliteitsaanduiding. Om die reden spelen waarden wel een rol in de definitie van cultuur, maar kwaliteit niet"): iets is dan een waarde, voorzover de onderzochten hun empirische werkelijkheid in verband brengen met bepaalde waarden. Toch is en blijft het eigenlijke object van onze Kierkegaardreceptie-studie: het geheel van kwalificeringen, in de zin van: hoe Kierkegaard dan waarde had!

Ik zou niet (en verschil op dit punt van mening met Van Berkel) weten waarin het specifiek historische van dit receptieonderzoek anders zou kunnen bestaan, dan in na te gaan welke ontwikkelingen dit kwalificeren zelf heeft doorgemaakt. Het gaat immers (zie nog eens noot¹⁹) om meer dan de geschiedenissen van 'acknowledgement of merely the fact that ... said it'!

1.2.2 Drie modellen

Om nu het hoe van het kwalificeren en relateren, door de onderzochten, vast te stellen in alle heterogeniteit, in alle ontwikkeling, hebben we bij de bestudering van de interacties van degenen die deelnamen aan het literaire communicatieproces tussen 1880 en 1930, zekere modellen, 'zoeklichten' nodig, die van alles bestrijken: 'bekendwording', 'kennismaking', 'reputatie', 'tekstverwerking', 'invloed', 'impliciete/expliciete lezer', 'socio-kulturele verwachtingshorizon', 'literaire verwachtingshorizon', maar ook fenomenen als 'tijdgeest', 'staatskerk' e.d.

Willen we met behulp van deze zoeklichten een aantal nogal uiteenlopende en ongelijksoortige feiten en fenomenen in een zinvol verband onder brengen, dan zullen die modellen aan de volgende voorwaarden moeten voldoen:

- Ze moeten in hoge mate komplementair zijn: elkaar aanvullen, in elkaar overvloeien, of in termen van elkaars conceptuologie vertaalbaar zijn.
- Met deze modellen moet ook 'vertikaal' te verkenen zijn: d.w.z. dat we het hele spectrum van de fixeren materiaalstuk-niveau's, variërend van rechtstreekse vertalingen uit het Deens tot meta-niveau's en zelfs meta-meta-niveau's, (zie bij voorbeeld mat. st. {1}) moeten kunnen doorkruisen.
- We moeten er axiologische en historiografische verschuivingen mee in kaart kunnen brengen.
- We moeten er gevallen van hypotaserend taalgebruik (d.w.z. het plegen van oneigenlijke vermenging van 'processen' met 'feiten', 'gevolgen' met 'gevolgtrekkingen') mee kunnen onderscheppen.
- Deze modellen moeten het procesmatig karakter van de historisch-culturele werkelijkheid tot haar recht laten komen.
- Ze moeten ons in staat stellen het perspectief van de onderzochten duidelijk te onderscheiden van het eigen(tijdse) perspectief, alsmede van het perspectief van latere onderzoekers (d.w.z. allen ná 1930: kroniekschrijvers - o.a. B. Delfgaauw³), ^{22b}); geschiedschrijvers - o.a. Jan Romein^{22e}), K. van Berkel^{22a}); auteurs - o.a. W.F. Hermans²), ^{22c}), Maarten 't Hart^{22d}), linguïsten - o.a. Zeno Vendler^{22b}) -; onderzoekers - o.a. Aage Henriksen^{17a}), Niels Thulstrup^{17b})).

- g. Tenslotte dienen de modellen vorm te geven aan iets als een **spanningsverhouding** (wat ik hiermee bedoel, wordt hieronder verduidelijkt).

Naast deze conditioneringen is nog voorondersteld, dat het bij de hieronder te schetsen zoeklichten gaat om hulpmiddelen bij de reconstructie van een historisch gebeuren, hulpconstructies waaraan beperkingen kleven, in die zin, dat ik me de mogelijkheid realiseer, dat er in de realiteit omstandigheden een rol hebben gespeeld, welke zich ten enenmale aan mijn waarneming (middels de zoeklichten) onttrekken.

- i Laat het eerste model zijn het aan Segers (2)¹³⁾, p. 32, ontleende 'kommunikatiemodel lezer - literaire tekst';

LEZER	LEZERSCODE	LITERAIRE TEKST
<p>literaire verwachtings-horizon</p> <p>resulteert uit ervaringen in omgang met literaire teksten; stilistische, retorische, interpretatieve, evaluatieve en genre-ervaringen.</p>	<p>literaire (sub-) code</p> <p>de code m.b.v. welke de lezer in staat is het literaire karakter van een tekst te doorzien.</p>	<p>secundair modelvormend systeem (sub-code)</p> <p>iedere vorm van kunst (film, literatuur, toneel etc.) kan als een secundaire taal beschouwd worden, gebouwd 'op en boven' een natuurlijke taal.</p>
<p>SOCIO-CULTURELE VERWACHTINGSHORIZON</p> <p>resultante van ervaringen van ervaringen van talige aard (taalcompetentie) en individuele ervaringen van emotionele, sociale, culturele en communicatiepsychologische aard.</p>	<p>SOCIO-CULTURELE (SUB-) CODE</p> <p>met behulp van deze code kan de lezer een krante-artikel begrijpen; tevens richt deze code zich op de door de schrijver geïntendeerde elementen.</p>	<p>NATUURLIJKE TAAL (SUB-CODE) (Nederlands, Deens etc.)</p> <p>de natuurlijke taal levert een primair werkelijkheids-model op voor de ideeënwereld van waaruit de tekst geschreven werd.</p>

In dit model (i) bestaat de **spanningsverhouding** eruit, dat "receptie en tekstverwerking kunnen gezien worden als een soort strijd tussen deze vier subcodes op twee niveaus" (lezerscodes/tekstcodes en literaire codes/ socio-culturele codes). Tijdens het leerproces is er dus een dominantiegevecht gaande tussen de socio-culturele code en de literaire code, waarbij de laatste de eerstgenoemde zou trachten te domineren.

ii Een tweede model is het **'symbolisch interactionistische model'**, dat in hoofdzaak geïnspireerd is door de sociologische theorie van W.I. Thomas (1863-1947), samengevat in Zijdeveld (1973)²³.

De kern van dit model kan worden weergegeven met het bekende theorema van Thomas (in diens boek *The Child of America*, 1938, New York, Knops, p. 572): "If men define situations as real, they are real in their consequences". Ook hier bestaat een spanningsverhouding tussen twee werelden: die van het definiëren van situaties enerzijds en het handelen op basis van die definities anderzijds.

iii Laat het derde model heten: het model van de **cognitieve omvorming**. Dit is een **dubbelmodel**, voor de ene helft ontleend aan wat de wijsgerige antropoloog Arnold Gehlen (1904-1976) in zijn boek *Der Mensch*^{18a)} te berde brengt over de (spannings-)verhouding tussen het proces van het verwerven en verifiëren van waarheden enerzijds (§ 35) en de processen van "Vergewisserung ohne Problemstadium" oftewel de "Irrationale Erfahrungsgewisheit" anderzijds (§ 36 - noot ^{18a)}), voor de andere helft ontleend aan het overzichtsartikel van Jerome Bruner: 'Narrative and Paradigmatic Modes of Thought' ^{18b)}, waarin geargumenteerd wordt dat een onderscheid gemaakt dient te worden tussen twee onherleidbare wijzen van cognitief functioneren. De ene is de paradigmatische, logisch-wetenschappelijke denkwijze (identiek aan Gehlens component van de "Erkenntnis") die gericht is op categorisatie en conceptualisatie. De andere is dan de verhalende denkwijze, die zich niet beroept op het logische waarheidscriterium, maar op criteria van aannemelijkheid en geloofwaardigheid.

Het verschil tussen de beide modellen is, dat bij Gehlen de beide processen een belangrijke rol spelen in de geestelijke activiteitsontplooiing van de mens, maar tevens als rivaliserende cultuurkenmerken zijn te beschouwen, terwijl Bruner juist de wezenlijke gescheidenheid der twee denkwijzen benadrukt: "one mode is centered around the narrow epistemological question of how to know the truth; the other around the broader more inclusive question of the meaning of experience".

Ik beschouw de beide (sub-)modellen als complementair, elkaar aanvullend: Gehlens model is namelijk toe te passen op het door mij te beschrijven bekendwordingsproces van Kierkegaard. We kunnen ons daarbij de vraag stellen: "hoe komt het dat een 'rationeel' denker als Kierkegaard zo vaak in de 'irrationele' hoek is gedrukt"? En Bruners model werpt licht op de eigenaardigheid van Kierkegaards werk: zowel in de clinch te gaan met het 'Systeem' in termen van dat systeem (vgl. de door Hermans in het esseej *Wittgenstein's levensvorm - Het Sadistische Universum*,¹⁰⁴), 5e dr. p. 180 - aangehaalde uitspraken: "De zuivering van het taalgebruik die tot de ware filosofie voert, wordt met de taal van de valse filosofie ten uitvoer gebracht," en: "Als de filosofie spreekt, is zij altijd gedwongen de taal van de niet-filosofie te spreken"), als: met een problematisch waarheidsbegrip te opereren, m.a.w. een 'narratieve rationaliteit' te zijn.

1.2.2.1 Aantekeningen bij model i; Allard Pierson (1880)

Dat Piersons recensie van 1880 het begin is van de Nederlandse Kierkegaardreceptie, is zuiver toeval, en dat kan dus geen reden zijn om er maar meteen model i op toe te passen. Wat wel een belangrijke reden vormt, om zijn inhaken op de kersverse canonisatie van Kierkegaard "door niemand minder dan Georg Brandes" in verband te brengen met het communicatiemodel lezer-literaire tekst, is het meta-niveau waarop

Pierson spreekt, zowel als de autoriteit waarmee deze hoogleraar esthetica en kunstgeschiedenis spreekt. Beide aspecten van zijn 'critiek' (het tot object maken van literatuur en het huldigen van de mening dat letterkunde 'aanschouwelijke wijsbegeerte' betreft: - literatuur roept een beeld op, verbeeldt de historische levensidealen van de mens) vormen immers de garantie dat we de vraag kunnen beantwoorden naar het zgn. dominantiegevecht tussen 'socio-culturele' en 'literaire code'!

Praktisch de hele eerste helft van Piersons betoog (zie mat. st. {1} + daaraan gekoppelde biografische notitie) onder de rubriek 'Korte Mededeelingen uit het gebied der Nieuwere Letterkunde' in *De Tijdspiegel* bestaat uit een schets van (door Georg Brandes ontwaarde) mechanismen oftewel psychologische verklaringen, die Kierkegaard gemaakt hadden tot wie hij was: "den indrukwekkendsten dichter-prozaschrijver van Denemarken ... Hij kon dit worden omdat hij èn dichter, èn scherpzinnig denker was. Een zijner groote eigenaardigheden ligt in de nog ongewone vereeniging van Protestantsche orthodoxie en besliste afkeuring van het kerkelijk Christendom ... Al neemt hij aan, wat in hoofdzaak door de geheele Christelijke Kerk wordt geleerd, hij hecht aan hare uitdrukkingen een anderen zin ... Geesten, als de zijne, die het recht van het enthousiasme handhaven, zijn onmisbaar, om den zoo onmisbaren practischen zin voor het gevaar te behoeden van tot de alleenheerschappij te geraken. Van zulke geesten gaat kracht uit, een kracht, die verheft. Waarom Kierkegaard nog altijd uitsluitend met den naam van christendom blijft doopen wat, met veel minder kans op het kweken van misverstand, zielenadel wordt genoemd; waarom hij behagen blijft scheppen in den naam van Godmensch, gegeven aan een menschelijk wezen, waarin de liefde een volstrekt gezag uitoefent: dat een en ander moet hij zelf weten".

Voor Pierson staat in ieder geval vast, dat men na het lezen van de *Einübung im Christenthum aus dem Dänischen* ... "zich opgewekter gevoelt, edeler gestemd. Hij is een dier schrijvers, die het hooge en nauwe venster van de cel, waarin wij ons leven doorbrengen, voor eenige oogenblikken weet open te zetten. Dan zien wij iets van den blauwen hemel".

Het is duidelijk dat voor Pierson de kwaliteit van Kierkegaard als kunstenaar schuilt in het 'opwekken', ontroering teweegbrengen, in zijn wezenlijke preoccupatie met de techniek van het vertellen. Kortom, alleen de 'literair-esthetische' Kierkegaard bestaat, die een tegenwicht heeft geboden aan een cultuur "waarin oorzaken naar hare gevolgen moeten berekend worden en die ons verplicht, soms veroordeelt, praktisch te zijn".

Voor Pierson is Kierkegaard, om de woorden van Romein ^(22e) aan te halen: één van de contrapunten langs de triomfweg van de rede, en wordt door hem gewaardeerd (in de woorden van 't Hart), "omdat hij zo ongelooflijk goed schreef", en niet om zijn godsdienstig standpunt of zijn "eigenaardige geloofsopvatting", welke in de ogen van Pierson eerder een "zonderlinge hebbelijkheid" is, iets van nevenbelang.

Aldus staan voor Pierson, bij wie, in de geest van het modernisme, de bijbel waarschijnlijk ook eerder een soort (poly-interpretabele) literatuur is dan 'Gods Heilig Woord', de esthetische geschriften van Kierkegaard voorop, en zijn de stichtelijke werken, het religieuze schrijverschap en Kierkegaard als 'Christelijk Denker' bijzaak; dit in scherpe tegenstelling tot de interpretatie van Bärthold, die weliswaar als "wederpartij" en passant genoemd wordt, maar bij wie door Pierson niet wordt aangegeven, waaruit dat weder-partijschap precies bestaat (namelijk dat Søren

Kierkegaards esthetische werken in dienst stonden van het religieuze, in plaats van andersom!).

Waar dus volgens o.a. W.F. Hermans de filosofie de 'ancilla theologiae' bij uitstek was, zien we bij Pierson de filosofie en de theologie als dienstmaagden van de 'nieuwere letterkunde' fungeren, althans terzake van Kierkegaard. Het is in ieder geval interessant om de Nederlandse Kierkegaard-receptiegeschiedenis een aanvang te zien nemen op een tweetal sporen: het literair-esthetische spoor en het spoor van de 'stichtelijke Kierkegaard-benadering'. Het eerste spoor lijkt eigenlijk onmiddellijk dood te lopen: niemand zal gedurende onze periode ooit nog reppen over Allard Piersons Kierkegaard-interpretatie. In termen van een spanningsverhouding of een dominantiegevecht gesproken, is het niet moeilijk te zien, hoe de 'literaire code' bij Pierson de 'socio-culturele code' compleet weggewerkt heeft.

Het blijft weliswaar moeilijk, een scherpe scheidslijn te trekken tussen de begrippen 'literaire verwachtingshorizon' en 'socio-culturele verwachtingshorizon' (Segers 1978¹³), p. 32-33, maar wij weten (en Brandes wist dat, en Pierson eveneens) dat er met Kierkegaards teksten meer aan de hand is, dan 'literairheid'. Iedere (werkelijke) lezer die een Kierkegaard-tekst benadert moet méér dan louter literaire codes inzetten. Of we het nu zo zien, dat naast de literaire code (met behulp waarvan men het literaire karakter van een tekst kan doorzien) er een aantal wetenschappelijke codes is, waarmee het theologisch, filosofisch, of sociaal-psychologisch karakter van een tekst doorzien wordt, of dat de 'literaire code' bestaat uit een aantal subcodes, voor de talen van theologie, wijsbegeerte, 'Kanaän'²⁴) ... Kierkegaards hoofddoel was, de enkeling, zijn lezer, te ontmoeten op het vlak van de universele socio-culturele basis. Het is het terrein, waartoe de lezer, na diverse barokke omwegen en intellectuele hoogstandjes, door de schrijver herhaaldelijk en stevast wordt uitgenodigd om op terug te vallen. Het is de socio-culturele code, voldoende om er de bijbel mee te lezen, en ook voldoende om het godsdienstig standpunt van Kierkegaard er mee te vatten, die uiteindelijk alle andere codes moet "verstroeven", en niet andersom.

Wat we dus bij Pierson manifest zien worden, is tevens een axiologische verschuiving: wat eeuwenlang als natuurlijke voertaal (zie noot²⁴) van een christelijke cultuur de boventoon voerde, verschijnt in Piersons letterkundig blikveld als een 'sms' (secundair modelvormend systeem) onder de 'sms-en', 'kunsttaal' naast andere kunsttalen, die in bepaalde gevallen "minder kans op het kweken van misverstand" bieden, en waarschijnlijk meer blauw, "van den blauwen hemel" blootleggen. Tot die 'blauwe hemel' verhiel Pierson zich als tot het Kantiaanse 'Ding an Sich': het is er, maar we kunnen het nooit kennen. In dit verband zij verwezen naar Boersema's (hfdst. 2.1., biogr. notitie Pierson) opmerking over Piersons 'agnosticisme': volgens Boersema (1924)³⁸) was het de "wereldwetenschap" die van Pierson een soort zoeker had gemaakt. Ik geloof niet dat we diens agnosticisme zo moeten opvatten, maar eerder in verband moeten brengen met zijn "esthetische aanleg", d.w.z.: Piersons vooruit ijlende intuïtie omtrent het feit dat de filosofie steeds meer de kant van de literatuur opging, ging gepaard met een toenemend besef van de fictie, dat taal een perfect transparant venster op de werkelijkheid (en dus ook op de historische werkelijkheid) biedt: "De letterkunde boeit ons als de spiegel van hen, die haar beoefend hebben", lijkt mij niet van de zelfde strekking als dat de letterkunde een heldere spiegel van het verleden zou bieden.

Wanneer nu de spanningsverhouding, zoals we boven zagen, zo omgekeerd uitvalt, dat de 'acknowledgement' van Kierkegaard beperkt blijft tot 'het feit dat' (vgl. noot 19) en 't Hart ^{22a)} ... "en nog altijd bewonder ... omdat hij zo goed schreef") ... hij zo beroemd werd omdat hij zo'n goed schrijver was (en geen 'acknowledgement' in de zin van erkenning van de waarheid van wat Kierkegaard te zeggen had), dan kunnen we een Kierkegaardbeeld verwachten dat in de kern vertekend is: Pierson meldt dat het mogelijk is gebleken dat een literator, Brandes, een "letterkundige karaktertekening van Kierkegaard" geeft, die "den geheelen Kierkegaard", inclusief zijn postume invloed, historisch getrouw dekt.

Een dergelijk Kierkegaardbeeld is een 'foute definitie van de situatie', onder de aanname althans, dat ieder karakterbeeld, (dus ook de literaire Kierkegaard-karakterschetsen), juist wel verplicht is ... het godsdienstig standpunt van Kierkegaard te kenschetsen, omdat je anders een 'gecastreerde christelijke denker' krijgt. Als 'werkelijk in de konsekventies' kan de opmerking van Jan Romein ^{22e)} nu opgevat worden: Kierkegaard werd na de eeuwwisseling herontdekt door de Protestantse Letterkunde. We kunnen namelijk ook zeggen: de enige Letterkunde die Kierkegaard kon ontdekken was in feite (Protestants-) Christelijke Letterkunde. Het zal blijken (hfdst. 2.4.1 en 2.5.1) dat inderdaad iemand als Jacqueline van der Waals in staat is duidelijk te maken dat het wel mogelijk is een esthetische benadering van de christelijke denker Kierkegaard te plegen, maar niet, (want dan zou je door de Tachtigers - (en ook Brandes' -) bril kijken, die de schoonheid ten doel stelden ... cf. Van der Ent ^{22f)}) een esthetische benadering van de literaire Kierkegaard.

Dé grote oordeelsfout van Pierson zit 'm nu precies in de eerste zin (hfdst. 2, mat. st. {1} op p. 117: "in zeker opzicht krachtige man") en in één van zijn laatste zinnen: "Kierkegaard, ware hij Katholiek geweest, had een St. Franciscus kunnen worden, indien hij althans de kracht van karakter had bezeten, om het leven in te richten naar zijne theorie" (p. 122 a.w. - vet vdB).

Met deze opmerkingen verwijdt Pierson zich zo ongeveer het verst af van een zeker minimum aan adequate en ook historisch accurate beeldvorming. 'Leven' en 'theorie' vielen bij het fenomeen Kierkegaard praktisch samen! Wat dat betreft zou de stelling: 'Wanneer iemand een situatie definieert als werkelijk, dan is die situatie werkelijk in zijn konsekventies' regelrecht van Kierkegaard kunnen komen. De titel van een artikel in het (Katholieke) opinieweekblad *De Tijd* van 7 aug. '87 drukt m.i. eveneens precies uit hoe konsekvent Kierkegaard was: 'Het Bestaan als Waagstuk' (Cf.: Vendler ^{22b)}): "The lucky man gets results, the unlucky man gets consequences", en: Adorno ^{25a)}: "eine Prüfung, in der man nicht schwindeln kann"). Pas zo'n halve eeuw later dan Pierson, blijkt een esthetische benadering van Kierkegaard mogelijk, die recht doet aan de hele Kierkegaard: "Kierkegaards These, die Subjektivität sei die Wahrheit, meint implizit, dass Wahrheit im lebendige Prozess des Glaubens ihr Wesen Habe" (Adorno ^{25a)}; zie ook noot ^{25b)} voor de criteria, waarmee uit te maken moet zijn hoe het staat met het 'filosofische Gehalt' in Søren Kierkegaards werk, de 'Theologie' en de 'Dichtung'). Voor een uitvoeriger studie van de manier waarop Kierkegaard zelf het begrip 'consequence' hanteerde verwijs ik naar Anton Hügli (1980)²⁶⁾. Hier wil ik volstaan met de konstatering, dat vóór de eeuwwisseling althans, de 'tijd nog niet rijp' was

om Kierkegaards oeuvre als een verzameling van 'definities van de situatie', louter in termen van literair-esthetische categorieën te benaderen.

Doet men wel een poging daartoe (zoals Pierson in 1880, in de trant van: Kierkegaard was een schrijver ... daarnaast had hij nog een godsdienstig standpunt ... zeggen we als theologisch connaisseur ook iets over ... maar dat godsdienstige standpunt had voor hetzelfde geld in termen van 'diesseitige' categorieën als 'zielenadel' e.d. gegeven kunnen worden ...), dan wreekt dat zich in de vorm van 'cognitieve dissonantie' (zie Zijdeveld ²³): die door Pierson weggewerkt wordt door middel van een (onjuiste) opmerking over Kierkegaards gebrek aan konsekventie.

Maar ook Pierson zal toch wel geweten hebben dat Kierkegaard het begrip 'konsekventie' hoofdzakelijk hanteerde in de zin van interne consistentie in zichzelf (staan achter je ideeën - consequent zijn) en interne consistentie in je standpunten (gevolgtrekkingen tot het einde toe doornemen)? En ook dat er consequenties zijn, als het standpunt hiër op neer komt, dat: "het Christendom voor je verstand een paradox is en voor je hart een lijden" ... en dat als zo'n standpunt miskend wordt, dat je dan krijgt: "strijd tegen de geestelijkheid, wier slachtoffer hij natuurlijk is geworden" (Pierson p. 120) ...?

Er blijft dan maar één interpretatie over voor wat Pierson kan bedoelen, als hij stelt dat Kierkegaard niet konsekvent genoeg was: dat dit een manier was voor Pierson om te zeggen, dat hij het niet eens was met de gevolgtrekkingen van Kierkegaard. Meer niet! Ik denk dat Pierson, bij gebrek aan zekere verbale middelen (waarover pas een halve eeuw later een Adorno - Tübingen 1933 - wél beschikte) de term 'inkonsekvent' maar gebruikte, om ermee aan te geven dat 'Kierkegaard als filosoof de taal van de niet-filosofie moest spreken. Het blijkt Adorno's analyse in *Kierkegaard Noch Einmal* (Gedenkrede 1963, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe Universiteit. Zie noot^{25a}): "Soweit er jedoch philosophisch redet, begibt er sich zurück hinter die Philosophie, deren Instrumentarium das Seine ist" (p. 311), te zijn, die ons model-theorema, toegepast op Kierkegaard, als het ware laat imploderen door het van achteren naar voren op te rollen. "If men define situations as real, they are real in their consequences" slaat op een 'objektieve' bovenindividuele werkelijkheid, die een definitoirisch karakter draagt (cf. Zijdeveld ²³); Kierkegaards standpunten echter slaan op concepten van subjectieve en 'super'-individuele aard. Kierkegaard is alleen!, houdt eindeloze monologen en als monoloog klinkt een 'definitie van de situatie' heel anders dan als 'sociaal gebeuren'. Kierkegaards esthetiek, aldus Adorno, is niet meer dan een 'transpositieschema voor twee abstracte momenten (het abstracte zelf en de abstracte idee). Wanneer nu het begrip 'situatie' onder de categorie van de "Reflexion" valt (zoals volgens Adorno bij Kierkegaard het geval is), en wanneer de "situatie, die alles in reflexie zet, tegelijkertijd zelf als 'Sphäre der Reflexion' gedacht wordt" (Adorno²⁵), dan krijgen we dat ons theorema een zuivere tautologie wordt: "Es sind ja Christen, an die er sich wendet. Sind es aber Christen, was will es dann heissen, dass er sie dazu bestimmen will, Christen zu werden? Sind sie dagegen seiner Meinung nach keine Christen, während sie doch selbst sich Christen nennen, so beweist das, dass die Situation nur durch Reflexion erfasst werden kann ... Als Reflexion erscheint die geschichtliche Wirklichkeit in Kierkegaards "Situation". Und zwar reflektiert, zurückgeworfen im wörtlichen Verstand (p. 70) ... Der Gang dieses Prozesses ist gleichsinnig dem von Kierkegaards Entwicklung selber" (p. 71).

In het zoeklicht van Adorno's analyse blijkt het **inkonsekwente** van Kierkegaard in zijn zogenaamde onvermogen tot politiek handelen. En in dat opzicht reflekterde hij het verval van de burgerlijke cultuur (Nauta 1981²⁰⁴).

Adorno, als kennis-socioloog van de Frankfurter Schule, duidt het cultuurverschijnsel Kierkegaard als de manifestatie van een oeuvre, waarin het burgerlijk interieur zich verinnerlijkt heeft, maar ook een manifestatie van onvermogen om nog een uitweg te vinden uit het door hem zelf geschapen labyrint. Dit laatste wordt als **konsekwentie** door Adorno aan het begin van zijn boek in een (hoeg-)beeld weergegeven, dat hij ontleende aan Edgar Allen Poe (1841, hetzelfde jaar waarin Søren Kierkegaards *Enten-Eller* uitkwam):

“Das Schiff schien wie durch Magie mitten im Falle an der Innenfläche eines Trichters von gewaltigem Umkreis und ungeheure Tiefe zu hängen. Seine vollkommen glatten Seiten hätte man für Ebenholz halten können, wäre nicht die bestürzende Schnelligkeit ihres rasenden Umlaufs gewesen und der funkelnde, gespenstige Glanz, der von ihnen ausging, da die Strahlen des Vollmonds aus der runden Öffnung zwischen den Wölken ... in einer Flut voll goldener Klarheit an den schwarzen Wänden bis in die verborgensten Tiefen des Abgrunds hinab niederströmten.”

Het is de ‘konsekwentie’ van een schip in een draaikolk.

De eerste soort in-konsekwentie wordt als volgt verwoord:

“Der polemische Charakter, der allen Äusserungen Kierkegaards über die “Situation” eignet, entspringt nicht dem Pathos “profetischen Angriffs”, das sein Ton zuweilen usurpiert. Im Angriff antwortet seine Philosophie auf den schmerzhaften **Einbruch von Wirklichkeit ins objektlose Innen**, (a.w., p. 71; vet door vdB.) den die Rückbewegung selbst markiert. Daher Kierkegaards Meinungen zur Politik” ... Kierkegaard konnte populär werden, weil der absolut Einzelne, den er den damals eben sichtbar werdende Massen des Hochkapitalismus entgegensetzte, unterdessen als situation aller diesen sich darstellt” (a.w., p. 302).

Het ‘inkonsekwente’ van Kierkegaard bestond er dus eigenlijk in, dat wat hij presenteerde onder ‘subjektieve waarheid’, ‘waarheid alleen voor hem, dat dat eigenlijk waarheid ‘voor allen’ was. De ‘enkeling’ stond helemaal niet zo alleen als het wel leek! Kierkegaards zelfkennis en -reflexie had dus toch tot gevolg: “dat hij zich in het spiegelbeeld van zijn soortgenoten zag” (cf. Lorentz ^{27a}); zie ook B. Delfgaauw (1971) ^{22b} over Malantschuks hoofdwerk: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard* (1968), onder noot ^{27b}!).

Lezen we dan, tot besluit van deze uitweiding n.a.v. het model der ‘self-fulfilling prophecy’: “Die Unwahrheit Kierkegaards, die ihn triumphieren liess, ist die philosophische. Ihm ist Philosophie die negatieve und notwendige Bedingung seiner Theologie ... Die Bahn solchen Sieges ist die einer sich entfaltende Unwahrheit von Kierkegaards Lehrgehalt ...” (a.w., p. 305, 301), dan brengt dit ons op twee zaken.

Ten eerste: het werkelijkheidskarakter van Kierkegaards oeuvre, welk onderwerp ik zal behandelen in samenhang met ‘invloed’ en de ‘overbrenging’ daarvan (zie de volgende subparagraaf 1.2.3).

Ten tweede: het rationaliteitskarakter van het fenomeen Kierkegaard (zie model iii).

1.2.2.3 Aantekeningen bij model iii ; filosofie als science-fiction?

Het was stellig Kierkegaards claim, dat er twee denkwijzen bestaan, welke elkaar nòch tegenspreken, nòch versterken: ‘de wereld van de idee’ (de filosofie, theologie, de wetenschap in het algemeen) aan de ene kant, en de wereld van de samensmelting

van 'idee en existentie' (zie bijv. de inleiding op de *Gjentagelsen-uitgave van Malantschuk*, 1969^{29a}); "precies dit werk verklaart, hoe een zuiver persoonlijke geschiedenis ook betekenis kan hebben voor anderen. In de 'Herhaling' wordt namelijk op meerdere plaatsen gesteld, dat in deze verlovingsgeschiedenis de Idee in beweging was, d.w.z. hier werd het bestaan onder zeer bepaalde en heel nieuwe ideeële gezichtspunten geplaatst ..." aan de andere kant. In dat opzicht was Kierkegaard, in de eeuw van het Systeem, inderdaad (opzettelijk) òn-systematisch, anti-systematisch (McCarthy^{29b}), "paradoxaal, maar niet anti-intellectualistisch" (zie mat.st. {71}, hfdst. 2.5.1.), en ook niet 'irrationeel' (in de zin van Gehlens¹⁸⁻³⁶) 'Vergewisserung ohne Problemstadium', of in de zin van E.W. Beth²⁸).

Als "de waarheid" (zo laat Gehlen^{18a-35}, p. 209, F.C.S. Schiller in diens *Studies in Humanism* aan het woord) "één van de zeldzame dingen is, naar het alleenbezit waarvan niemand streeft", dan is subjectieve waarheid eveneens vàn, maar niet vóór iedereen; alleen voor hen "die erin geloven" (A. Gide²⁸), liever gezegd: voor hen die Kierkegaards 'zonder autoriteit spreken' konden aanvaarden als een 'narratieve autoriteit', voor hen, die deel uitmaakten van een 'mythologisch geïnstrueerde gemeenschap' (Bruner^{18b}): "sharable presupposition", p. 106). De 'shock der herkenning' van Romein²⁸ is een andere dan de 'shock' van Gehlen: Kierkegaard hield ten eerste deze 'shock' niet voor zichzelf (anders zou hij immers niet gepubliceerd hebben?), en ten tweede demonstreerde hij dat de shock der herkenning het (overige) cognitieve functioneren integraal in tact kan laten, en niet hoeft weg te vagen of door te branden.

Het is niet zo moeilijk om vanuit het eigentijdse perspectief één reuzenstap terug te doen naar Kierkegaard zelf, en in te zien dat hij zich in een driestromenland bevond (het paradigmatische, het narratieve, en de - eigenlijk 'onmogelijke' - combinatie van beiden); van het letterlijk pijnlijk bewustzijn van die positie getuigt het werk van Kierkegaard (in hetzelfde jaar 1843 verschenen als *De Herhaling*^{29a}): *Vrees en Beven* (*Frygt og Bæven*, door Johannes de Silentio; zie voor een eerste bespreking in het Nederlands: mat.st. {63}, 1919).

Eigenlijk behelst, vergeleken bij wat Kierkegaard toen zelf opmerkte over zichzelf als cultuurverschijnsel, veel van wat later door anderen daarover te berde gebracht werd, en toen zo 'modern' aandeed, in feite een anachronisme. En dat is dan de grote moeilijkheid: de onderzochten, (slechts een paar stapjes terug!) dat wil zeggen degenen die zich later over Kierkegaard bogen, te begrijpen vanuit hùn (anachronistisch) perspectief.

Met andere woorden: nu pas valt in te zien, waarom een opvatting van bij voorbeeld Adorno (1933) een juist begrip van Kierkegaard als drie-dimensioneel cultuurverschijnsel pal in de weg staat: "Wann immer man die Schriften von Philosophen als *Dichtungen** zu begreifen trachtete, hat man ihren Wahrheitsgehalt verfehlt. Das Formgesetz der Philosophie fordert die Interpretation des Wirklichen im stimmigen Zusammenhang der Begriffe ..." ²⁵) - *vet vdB); om Bruner^{18b}) nog eens te citeren: "It is the difference between Oedipus sharing Jocasta's bed before and after he learns from the messenger that she is his mother" (a.w., p. 98), of liever: het is het verschil van voor en ná McLuhan (1964): "the medium compels the message which then compels the generative thought form for composing it" (a.w., p. 107).

Bij Kierkegaard ging de filosofie naar de literatuur, en de literatuur weer terug naar de filosofie: wie deze osmose niet erkent, zal zijn als de bode, en niet als de zoon, in het motto van *Vrees en Beven*^{29c}:

‘Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote’.

Eerder dan dat Kierkegaard zich van een ‘medium’ zou hebben bediend, waarvoor hij nog niet rijp zou zijn geweest, of waarop hij nog niet was ingesteld - volgens Adorno: “eine künstlerische Praxis .. der er selber nocht nicht gewachsen ist” (p. 18 a.w.) - , is het zo, dat hij een ‘message’ bracht, waarop de toenmalige cultuurwereld nog niet was ingesteld, omdat de toenmalige media nog niet “bevrijd waren van de exclusieve eisen van verificatie” (Bruner^{18b}), p. 109). Kierkegaard besloot zijn *Vrees en Beven* (zie verder noot ^{29c}) met de volgende opmerkingen:

“Men moet verder gaan; men moet verder gaan.” Deze drang om verder te gaan is oud in de wereld. De duistere Herakleitos, die gedachten in zijn geschriften neerlegde, en zijn geschriften in de tempel van Diana (...), de duistere Herakleitos heeft gezegd: Men kan niet tweemaal door dezelfde rivier gaan.

De duistere Herakleitos had een volgeling, die daar niet bij bleef staan, maar verder ging en er aan toevoegde: Men kan het ook niet één keer. Arme Herakleitos, zo’n leerling te hebben. Want de Heraklitische stelling werd door deze verbetering verbeterd tot een Eleatische stelling, die de beweging ontkent, en toch wenste die discipel alleen van Herakleitos een discipel te zijn, die verder ging, (en) niet terug.” (‘Epiloog’, a.w.).

Kierkegaard zelf ging wéér verder, en demonstreerde dat men drie maal door dezelfde stroom kon gaan: ‘paradigmatisch’, narratief of ‘dialektisch-lyrisch’ (zie voor deze laatste term eveneens noot ^{29c}) en ‘tijdloos-religieus’ (‘stichtelijk’). De betekenis van Kierkegaards auteurschap ligt ongetwijfeld in het feit dat hij zowel filosofische waarheden als theologische waarheden naar de literatuur deed gaan, en omgekeerd juist literatuur van haar ‘fictieve’ karakter ontdoed (er wordt geen andere dan de ‘werkelijke’ wereld opgeroepen). Voor hem gold, in zekere zin (^{29d}): “The medium is the message”, en het cultuurfenomeen Kierkegaard moet dan ook niet als een omkering van McLuhans door Bruner^{18b}) geciteerde catch phrase worden opgevat, maar als een initiatie van de operationalisering daarvan.

Merkwaardig genoeg verwijst McLuhan (1964^{29e}) juist in dit verband naar de omstandigheid, dat “In the same year, 1844, then, that men were playing chess and lotteries on the first American telegraph, Søren Kierkegaard published *The Concept of Dread*. The Age of Anxiety had begun ... To put one’s nerves outside, one’s physical organs inside the nervous system, or the brain, is to initiate a situation - if not a concept - of dread.”

Zoals duidelijk zal zijn, verstaan we onder ‘medium’ bij Kierkegaard uitsluitend het medium der papieren wereld, en bestaat het nieuwe of originele van Kierkegaards medium in zijn wijze van arrangement. Het is dit arrangement, dat de verwarring (*) veroorzaakte bij de recipiënten, welke verwarring (*) alleen maar groter kon worden door een fragmenterend ingrijpen, een gefragmenteerde presentatie van de Kierkegaardiaanse gedachtengoederen van de kant van de boodschappers, de doorgevers. (* Cf. mat.st. {26} en Delfgaauw/Van den Bos⁴), p. 161).

Op dit gecompliceerde proces van aantrekking en afstoting in de Nederlandstalige media (kranten, tijdschriften en boeken) zal onze aandacht in het kader van deze studie zich verder richten.

Dit brengt mij terug naar de visie van W.F. Hermans (in het interview met Fons Elders, 1968²) naar voren komend) op de verhouding tussen filosofie en literatuur.

Om te beginnen noemt Hermans (p. 113-114) een aardig voorbeeld van het verschijnsel afstoting: “Waarschijnlijk weet niemand in Nederland, ook mijnheer Kazemier niet, dat Wittgenstein de *Tractatus* aanvankelijk heeft aangeboden aan een

Oostenrijks literair tijdschrift, (nl. de *Brenner* - zie o.a. hfdst. 2.5.2. en noot 178) - vdB) waarin Trakl, Rilke en dat soort mensen schreven. Die hebben het niet geaccepteerd omdat ze er geen bal van begrepen. Toen is het via Russell in het meer wetenschappelijke tijdschrift *Annalen der Naturphilosophie* van Ostwald gekomen. Maar Wittgenstein was eigenlijk een zeer artistiek en literair georiënteerd man. Hij was niet iemand van: ik ben een filosoof, dus dat is heel wat anders dan een literator. Dat soort hokjesgeest is trouwens al die mensen als Wittgenstein, Russell, enz. vreemd. Het is heel erg Nederlands om te denken dat filosofie, 'speciaal filosofie' in een apart vakje zou horen dat niks te maken heeft met literatuur (vet vdB). Het gekke is ook dat Nederlandse filosofen dat idee hebben ten opzichte van andere Nederlanders, maar niet ten opzichte van buitenlanders. Waarom is Camus wel een filosoof? Dat is een toneelschrijver, die ook een paar dikke boeken over filosofie heeft geschreven."

Dit brengt ons dan weer terug op de kwestie van de Nederlandse boodschappers, de Kierkegaard-recipienten: wat we in eerste instantie in hun verhalen dienen te onderscheiden is niet zozeer de filosofie van de 'Dichtung', maar eerder: wat gaat over wat Kierkegaard zelf zei, en wat gaat eigenlijk over heel andere zaken (of mensen)? Alleen van de veronderstelling uitgaand namelijk, dat de bode de vraag van de zoon van Tarquinius Superbus überhaupt heelhuids en eenduidig aan de vader overbracht, kunnen we het zogenaamde 'onbegrip' van de bode begrijpen! En wel als een gespeeld onbegrip: dat de enige garantie vormde voor een heelhuids overbrengen van het antwoord!

Op p. 123 (a.w.) zegt W.F. Hermans: "Het verschil tussen de filosofie enerzijds en anderzijds de exacte wetenschappen en misschien ook een naar het exacte neigende filosofie ... is dat je daar niet het fenomeen hebt dat Jan kan begrijpen, wat Piet zegt, terwijl Piet niet kan begrijpen wat Jan zegt". Ik zou zeggen: dat hangt dáárvan af, of in het betreffende gedachtengoederenverkeer gebruik wordt gemaakt van dezelfde bode!

Georg Brandes, die voor zijn *Literarisches Charakterbild* eveneens het motto van de vader, de zoon en de bode benutte, lag met onze Allard Pierson op één lijn! En in wezen was dat dezelfde frequentie, als waar Kierkegaard^(29f) en ook Hermans op liggen: ..." ja, ben ik een filosoof of ben ik het niet? In ieder geval heb ik meer romans geschreven dan filosofische werken, maar ik beschouw een roman eigenlijk als een soort gelijkenis, die past bij een bepaalde filosofie, bij een bepaald wereldbeeld. Hoewel het wereldbeeld dat behoort bij een roman of ander kunstwerk, van erg veel belang is, is het grote voordeel in de literatuur dat dat wereldbeeld zelf, de basis dus, niet origineel hoeft te zijn. Toen er nog weinig wereldbeelden waren of zelfs slechts één min of meer uniform wereldbeeld, was alle literatuur op hetzelfde wereldbeeld geënt. Literatuur was een manier, waarop het was verbeeld ... Het komt er dus op aan dat de leidende gedachte van een filosoof origineel moet zijn (p. 128-129, Elders/Hermans 1968) ... Een schrijver, een dichter, een romanschrijver voert een bepaald wereldbeeld in personen ten tonele en die personen leven volgens de spelregels van dat wereldbeeld. Al heeft hij dan de spelregels niet verzonnen, die personen schiep hij wel ... Dan wou ik u nog dit zeggen dat de filosofen, en daarmee heb ik speciaal het oog op mensen als Heidegger en Gadamer, steeds meer zoeken naar problemen, die de wetenschap niet kan oplossen. Dat hebben ze gedaan om zichzelf te handhaven. Ze pretenderen dus dat je als het ware twee klassen van problemen hebt, filosofische en wetenschappelijke problemen.

El: Dat is exact de mening van Delfgaauw (p. 130 a.w.).

He: Ja, en als een filosoof gaat praten over problemen oplossen, betekent dit dat hij dat alleen kan doen door dezelfde methoden te gebruiken die de andere wetenschappen ook gebruiken,

namelijk het logisch redeneren. Zonder het te weten gebruikt hij dus een vervalste, verbastaardiseerde vorm van logisch redeneren, want hij wil per se, in tegenstelling tot de exacte wetenschap, problemen van niet-logische aard oplossen.

El: U heeft in het begin van ons gesprek gesuggereerd dat er een soort ruimte moet zijn voor de filosofie, analoog aan de kunst, zoals u zojuist zei dat een filosofie eigenlijk een nieuw wereldbeeld moet creëren.

He: Inderdaad, maar dan moet men erkennen dat men dan een filosofie krijgt, die niet meer is dan een kunstwerk. Dan mag men dat soort termen als 'problemen oplossen' ook niet meer gebruiken. Dan krijg je iets als een gedicht, dat uiterlijk de vorm heeft van een betoog, en dat óók niet meer pretendeert.

Waarmee zou je dat moeten vergelijken? Met *Sein und Zeit*. Je hebt massa's mensen, streng logisch denkende mensen, die dat boek beschouwen als onleesbare onzin. Maar andere mensen ondergaan een zekere geboeidheid, als ze dat lezen. Waarop berust nu het feit dat een mens geboeid kan zijn door iets, dat kritisch beschouwd onzin is? Het is klaarblijkelijk een gegeven van de menselijke geest dat je door een bepaalde reeks woorden, die op zichzelf niets betekenen, geboeid kunt zijn.

Het wordt dan zoiets als abstracte schilderkunst, het wordt een filosofie, die voor niets in het werkelijke leven of voor wat dan ook enige gelding heeft. Die helemaal niet meer buiten zichzelf treedt, net zo min als een roman (en hier scheiden zich de wegen van Kierkegaard en Hermans zich het duidelijkst! - vdB), al kan die soms per ongeluk buiten zichzelf treden. Ik denk hierbij aan wat gebeurd heet te zijn, nadat Goethe *Die Leiden des Jungen Werthers* had geschreven. Men ging zichzelf hierin herkennen en zijn gedragspatroon imiteren. (vgl. noot Kloek (5)¹³: *Vielen de Juffrouwen van 'erzelve'*? ...; deze passage sluit aan op het geciteerde onder noot ^{22c}), waarmee we aanlanden op het in de volgende sub-paragraaf te behandelen verschijsel invloed - vdB).

Die roman werd dus voorgesteld als een soort handleiding, hoe je leven moest, liever gezegd, hoe je zelfmoord moest plegen (a.w. p. 130-131; in dit verband zou de vraag kunnen luiden: hoeveel (Nederlandse) recipiënten zouden het werk van Kierkegaard hebben opgevat als een soort handleiding, hoe je uit de kerk moest stappen? - vdB) ... El: U heeft zich over de filosofie nu wel iets negatiever uitgelaten dan u in *Wittgenstein in de Mode* heeft gedaan, waarin u schrijft dat 'filosoferen als wijze van zogenaamd denken veel algemener is dan het denken van logici, wiskundigen of natuuronderzoekers. Het is waarschijnlijk nog algemener dan de poëzie.' En daarop laat u volgen: 'daarom kan de filosofie nooit totaal verworpen worden, al onderhoudt ze, in tegenstelling tot wat de vakfilosofen denken, en tot wat de theologen staande houden over de godsdienst, geen intiemere relatie met de waarheid dan de poëzie, terwijl ze dikwijls veel lelijker is.' ... (a.w., p. 133) ... He: ... ik kan me best voorstellen, al is het misschien een fantastisch, maar niet onmogelijk voorbeeld dat een fysicus, die er niet uitkomt met het onderbrengen van een reeks feiten in een theorie, op basis van een of andere opmerking van Heidegger, die op zichzelf niets met fysica te maken heeft, op een idee komt om die feiten te rangschikken, zodat hij een zinvol geheel krijgt.

Nu is het grote verschil dit: de bijgedachten van Kepler kunnen de moderne astronoom onverschillig laten, maar de bijgedachten, ik bedoel het filosofisch wereldbeeld van Marx, Comte, Lévy-Brühl, Keynes, Galbraith enz. staan niet los van hun wetenschappelijke theorieën, want ze maken deel uit van de kern. (a.w., p. 135)... He: Ik heb de indruk dat wij nu dan toch eerder de kant van science-fiction zouden opgaan dan de kant van de filosofie. Wat helemaal niet in strijd is met wat ik beweerd heb, aangezien ik beweerd heb dat de filosofie de kant van de literatuur opgaat. Het is dan een speciaal soort literatuur, namelijk de science-fiction, waar de filosofie naar toegaat. Goed." (p. 136).

Ter voorlopige afronding van dit betoog, zij het volgende opgemerkt. Wat W.F. Hermans (die zich geen filosoof noemt) vijftientwintig jaar geleden signaleerde aan ontwikkelingen m.b.t. de rol van de filosofie in de Westerse ideeëngeschiedenis, heeft zijn wortels in het optreden van Kierkegaard (die zich ook geen filosoof wenste te noemen). Dat zijn inbraak in het toentertijd vigerende cultureel-maatschappelijke bestel zo'n kwart eeuw na zijn dood op uiteenlopende wijzen (ook) in Nederland 'acknowledged' werd, doet ons de vraag stellen naar wat er terzake van Kierkegaard hier, ná Allard Pierson, verder gebeurde. Wie was er 'zoon'? Wie was er 'bode'? Hoe lagen de inschattingen met betrekking tot de met Kierkegaards inbraak verband houdende historiografische en axiologische verschuivingen. Hoe verhiel een eventuele visie op de verhouding tussen theologie, kerkelijk leven, filosofie, letterkunde, geschiedenis, en het maatschappelijk leven enerzijds, zich tot anderzijds een (eventuele) visie op Kierkegaardiaans gedachtenerfgoed. Hoe was deze (eventuele) visie tot stand gekomen: hoe had men Kierkegaard, zijn 'zonen' en 'bodes' gelezen? Letter voor letter? Zin voor zin? Paragraaf voor paragraaf? Vluchtig inkijkend of dóórlappend? Op zoek naar sleutelwoorden? Terloops doorbladerend, op zoek naar onverwachte schatten? Een blik op een omslag? Ezelsoren vouwend? (Kist, 1987³⁰).

1.2.3 Invloed ^{31a)}

Toen John W. Hinckley jr. op 30 maart 1981 een aantal kogels afvuurde op o.a. president Ronald Reagan, handelde hij (zo werd verklaard) **onder invloed** van de uitspraak in de film *Taxi Driver*: "If you don't love me, I'll kill the president". Nadat Mark Chapman op 8 december 1980 de voormalige Beatle John Lennon dodelijk had verwond, zou hij aan de politieman die hem in de handboeien sloot gevraagd hebben, het boek *Catcher in the Rye*, dat op de grond gevallen was, voor hem op te rapen. **Onder invloed** van dit boek, zo verklaarde hij later, was hij tot zijn daad gekomen.

Toch, om even terug te komen op de woorden van W.F. Hermans (noot^{29c}), staat er nergens in J.D. Salinger (1953) dat men pop-musici uit de weg moet ruimen, terwijl terzake Hinckley een 12-koppige jury van oordeel was, dat iemand die een verband legde tussen de fictie van de film *Taxi Driver* en een werkelijk bestaande president, volledig ontoerekeningsvatbaar moest zijn. Men ging over tot niet-schuldig verklaring. "Waar is het verband tussen die twee? Dat is er helemaal niet. Dat is volstrekt willekeurig", aldus Hermans.

Maar dan is de zin van Hermans: "Zo staan ook de gevolgen in de filosofie, nuchter beschouwd, in geen enkele relatie meer tot hun oorzaak" ook geen correcte bewering! Het gaat namelijk niet om gevolgen *in* de filosofie, of *in* de literatuur. Het gaat om gevolgen *in* de (handelings-)werkelijkheid, *ván*(uit) de literatuur.

Het is hier, dat één van de meest problematische kanten van het invloedsbegrip om de hoek komt kijken, en ik zie in het kader van mijn onderwerp geen andere oplossing dan te volstaan met een verwijzing naar Vendler (^{22b}), § 6.10. - waarin trouwens, m.i. wijselijk, het hele onderwerp 'invloed' niet wordt aangeroerd), en me te beperken tot een *inter-literair* invloedsbegrip, invloed binnen de papieren wereld.

Een voorbeeld van dit soort invloed is te vinden in Luxemburg c.s., 1985¹⁵, p. 130: hier wordt verwezen naar Richard Ohmann, die nadrukkelijk stelt dat in negen van de tien gevallen (desnoods negatieve) bespreking in het bijvoegsel van de *New York Times* voorwaarde is voor een *bestsellersucces*. De schrijvers voegen daar in één adem een opmerking over het canonisatieproces aan toe: "Opname in de literatuur,

dat wil in dit geval zeggen in die groep boeken die ook een paar jaar na verschijning nog gelezen worden, vindt pas plaats na bespreking in intellectualistische bladen als de *New York Review of Books* ... Literatuuronderwijs maakt gebruik van een aantal hulpmiddelen zoals literatuurgeschiedenissen en bloemlezingen, die evenals literatuurrecensies invloed uitoefenen op de canonisatie van literatuur: het proces waarbij boeken in 'de' literatuur worden opgenomen".

Het is duidelijk dat hier, toegepast, op Kierkegaard, niet zozeer sprake is van 'invloed van Kierkegaard', als wel 'invloed van Georg Brandes' of 'invloed van Allard Pierson', of 'invloedrijke media' (bv. het tijdschrift *De Tijdspiegel*?). We zitten dan echter met een problematische 'invloedrijkheid' (waarop ik reeds wees in §1.2.1.2), vanwege de onfixeerbaarheid van abonnee- en lezersgetallen etc., en: so what? Het klinkt immers even absurd, te beweren dat Kierkegaard invloed had in Nederland dankzij de toonaangevende tijdschriften en/of belangrijke recensenten, als dat het een trivialiteit zou zijn, al het netto materiaal aan te duiden met: 'De invloed van Kierkegaard in Nederland'.

Veel dichterbij huis, dan met 'invloed van invloed van invloed etc ...', komen we m.i. toch met: de 'invloed' van Kierkegaard in het recente werk *De Zondvloed* van Jeroen Brouwers (1988^{31b}); dit verhaal opent met het aan Kierkegaard ontleende motto:

"De wereld kan worden verdeeld in mensen die schrijven en mensen die niet schrijven. Mensen die schrijven vertegenwoordigen de wanhoop en mensen die niet schrijven keuren dit af en geloven dat zij een grotere wijsheid bezitten - en toch, als zij konden schrijven, dan zouden zij hetzelfde schrijven. In de grond zijn allen even wanhopig, maar wanneer men niet de kans heeft door zijn wanhoop groot te worden, is het niet de moeite waard zijn wanhoop te laten blijken. Is dit wat het betekent de wanhoop te hebben overwonnen?"

Al voert het te ver om op grond van boven vermeld motto te stellen dat Jeroen Brouwers door Kierkegaard 'beïnvloed' is, toch is er mijns inziens sprake van een soort fundamentele verwantschap tussen beide auteurs: en wel op het gebied van de preoccupatie met de wederzijdse doordringing van het narratieve en het leven zelf (cf. noot^{31b}).

Het is de vraag in hoeverre er ook in onze periode (1880-1930) dergelijke 'verwantschappen' (cf. noot^{3d}) aan te wijzen zijn. "Verwantschap" echter, zo schrijft Delfgaauw^{31c}) onder verwijzing naar zijn artikel 'Nicolaas van Cusa' in het *Tijdschrift voor Filosofie*, in een niet gepubliceerde notitie (z.j.)... "is geen overtuigend bewijs van invloed" ... Hij vervolgt: "Er zijn verschillende vormen van invloed: directe invloed, indirecte invloed, atmosferische invloed:

a) Onder *directe invloed* wordt hier verstaan de invloed die uitgaat van A wanneer B zijn geschriften leest of zijn uiteenzettingen hoort: invloed uit de eerste hand. Wij weten allen, dat deze invloed er *kan* zijn, wanneer dit uit documenten te bewijzen is. Verwantschap in ideeën is niet voldoende. Verder kan B alle geschriften van A gelezen hebben en alle uiteenzettingen van A gehoord hebben, zonder dat B door A is beïnvloed. Dit kan blijken uit een vergelijking van de ideeën van B met die van A.

b) Onder *indirecte invloed* wordt hier verstaan de invloed van A op B via de geschriften en uiteenzettingen van anderen ...

c) Onder *atmosferische invloed* verstaan wij hier: de invloed, die uitgaat van ideeën, die langs vele kanalen verspreid worden, terwijl de beïnvloede zelf niet of ternauwernood weet, waar die invloeden vandaan komen ...

Ten derde is invloed niet altijd rechtlijnig. Onder *rechtlijnige* invloed wordt verstaan invloed, die leidt tot het overnemen van de ideeën van A door B, waarbij deze ideeën ofwel alleen

overgenomen kunnen worden ofwel leiden tot verdere, impliciet daarin liggende consequenties (b.v. van Locke op Hume). Invloed kan ook onrechtlijnig zijn en wel op twee manieren, hier - bij gebrek aan betere termen - voorlopig aangeduid als oppositionele invloed of oneigenlijke invloed.

Oppositionele invloed is de invloed, die van A uitgaat op B, in die zin dat B zich verzet tegen de ideeën van A. Aldus b.v. Moore en zijn eerste medestanders in de analytische filosofie tegenover Hegelianen als Bradley en Bosanquet.

Oneigenlijke invloed is de invloed, die uitgaat van verkeerd begrepen ideeën. Zo heeft Einsteins relativiteitstheorie aanleiding gegeven tot een omvangrijke filosofische en quasi-filosofische literatuur ...

Ten vierde: Alle vormen van invloed kunnen op verschillende wijzen gecombineerd zijn ...

Ten vijfde: Bij invloed is er sprake van twee polen. B wordt beïnvloed door A, maar waarom wordt juist B, maar niet C door A beïnvloed. En waarom worden B en D beiden door A beïnvloed, maar werkt deze invloed verschillend uit? Op het individuele vlak heeft men te maken met karakter (Fichte), levensloop enz. Maar ieder individu heeft zijn eigen milieu, dat als zodanig min of meer toegankelijk kan zijn voor de invloed van A ... Waarom sloeg Kierkegaard in de jaren 1880-1930 slechts bij één richting in het Nederlandse leven aan: bij de ethische theologen? Hoe is het mogelijk, dat een stroming, die weinig met Kierkegaard gemeen had, zo ontvankelijk voor hem was, al was het dan ook voor een tot op het bot afgekloven Kierkegaard? ...

Gezamenlijk zal ook begonnen moeten worden met de taak te laten zien, dat de handboeken met een ontoereikend begrip invloed werken en tevens met de taak te onderzoeken, welke methoden er reeds zijn uitgewerkt om het begrip invloed nader te bepalen."

Om te beginnen voeg ik aan bovenstaande de slotwoorden toe van Vendler^{22b}) hoofdstuk over effecten, resultaten en conskwenties (= gevolgen en gevolgtrekkingen): "The work remains to be done", aangezien mij geen studies bekend zijn, in ons taalgebied, die toegespitst zijn op het invloedsbegrip in de geschiedenis der geesteswetenschappen.

Het is naar mijn mening stellig één van de verdiensten van mijn vroegere leermeester, initiatieven te nemen ook in de richting van dergelijke problematische begrippen als 'invloed'. Niettegenstaande het feit echter, dat bovenstaande opmerkingen als een soort vaag achtergrondskader voor mijn onderhavige onderzoek kunnen fungeren, zie ik ook geen kans een methode uit te werken, die ons in staat zou stellen de invloed van Kierkegaard in Nederland te bepalen. Hooguit kan ik me als onderzoeker voornemen, alert te zijn op opmerkingen van de onderzochten in de trant van: "Kierkegaard, deze invloedrijke denker ..." of: "Kierkegaard heeft veel invloed gehad ..."; met andere woorden, alert te zijn bij uitspraken over 'het feit dat'.

1.2.3.1 Invloed: een paraplu-term

Het begrip invloed lijkt meerzinnigheid in het kwadraat te behelzen: de term blijkt te kunnen worden gebruikt om er dynamische voorstellingen mee op te roepen (de proces-kant, de gebeurtenis-kant van het begrip), maar tevens om er een meer statische gevolgtrekking, slotsom, conclusie, resultaat enz. mee te symboliseren (de feit-kant van het begrip); het invloedsbegrip houdt verband met 'oorzaken' en 'gevolgen', waartussen echter weer niet een causale relatie hoeft te bestaan: bij voorbeeld de uitspraak: "Kierkegaard veroorzaakte een hoop tumult" (cf. Vendler^{22b}), p. 170: effect-ketens zijn homogeen, causale ketens zijn heterogeen: het 'tumul' dat veroorzaakt werd door Kierkegaard hoeft niet het 'gevolg' te zijn van Kierkegaards

optreden etc.), of b.v. de uitspraak: "Sporen van Kierkegaard zijn veroorzaakt, maar niet door Kierkegaard".

Het begrip 'invloed' lijkt het ziekenhuisbed, waarin alle (met name door Zeno Vendler gediagnostiseerde) kwalen liggen opgehoopt: 'Sporen van Kierkegaard' geesteskinderen, verwanten, opvolgers, navolgers, reïncarnaties, gevolgen, resultaten (b.v.: Eén van de resultaten van het onderzoek door Aage Henriksen naar de Kierkegaardstudie in Scandinavië is: de constatering dat allen zo nodig moesten oordelen. We zeggen niet: één van de gevolgen ...!), konsekwenties, produkten, voortbrengselen, oeuvre.

Ik geef toe: dit alles is nogal verwarrend, en daar draagt bovenstaande gecomprimeerde presentatie nog extra toe bij.

Laat ik daarom nog eens terugkeren naar een plaats (aan het einde van de eerste paragraaf 'Verkenningen' door mij aangeduid), van waaruit wat licht kan kieren: Sponheim¹²⁾, p. 22 "One necessarily softens the sense of causal connection in implying some independence of development in the recipient of 'influence'. Analysis and construction are together in the relationship that may variously viewed as influence or debt. Perhaps it is not unnatural that these are close together in the story of such a writer as SK. Thus the weaving together of SK study and linguistic philosophy (perhaps most striking illustrated by Paul Holmer) deserved to be mentioned under SK research and deserves as well to do identified as perhaps the most potent influence of SK on American philosophical thought in this period.

If one set forth to discuss SK's influence in American Thought in the fifties and sixties under the rubric of existentialist trends, the field of literature seems a likely beginning point ..."

Wat mij opvalt is dit: dat de term "invloed" vruchtbaarder en zinniger gehanteerd kan worden in verband met 'tot rijpheid gekomen', 'in een vergevorderd stadium van uitbouw geraakte' standen van zaken binnen zekere wetenschapsbranches, dan dat we de term gebruikt zien worden in verband met 'wordingsgeschiedenissen', 'binnendruppel-processen', overdrachtsmechanismen zelf. 'Invloed' lijkt geschikter om er 'steady-state' omstandigheden of situaties mee aan te duiden (b.v. zie McCarthy^{29b)}, p. 1: "In English-language Kierkegaard scholarship, we are now in a new phase, in which the entire corpus of Kierkegaard's authorship is at last viewed as a whole. We have passed the stages of "fad" and of under-formed. Almost all the corpus is available in English, or soon will be. Perhaps now Kierkegaard can be viewed, understood, and criticized dispassionately and objectively, notwithstanding author Kierkegaard's personal horror or those adverbs."), dan dat allerlei gebeurtenissen ermee aan elkaar worden geplakt, om te laten zien 'hoe het allemaal gekomen is'.

Invloed is dan meer een 'Kierkegaardstudie-immanent begrip' (meer 'fact-like': "De Kierkegaardstudie is een feit") dan een 'proces-like' begrip (in de zin van: "De Kierkegaardreceptie was een gebeurtenis").

Als we dan gedurende onze periode, ergens in een materiaalstuk, de term 'invloed' tegenkomen, zullen we eerst vragen: fungeert de term als beschrijvings- instrument, of als *verklaring*sinstrument (het beste lijkt mij de werkelijkheid eerst te beschrijven, alvorens haar te verklaren ... eerst het 'wat', en dan het 'waarom'), om vervolgens onze alertheid te laten bestaan uit het hebben van de indruk dat de term 'invloed' over de ganse tijdsstrekke 1880-1930 ontijdig en misplaatst gebruikt werd; dat er eigenlijk sprake was van een soort oneigenlijk gebruik in al die eventuele gevallen, waarin niet door de auteur zelf expliciet melding gemaakt wordt van het feit, op punt zus, of punt zo, door Kierkegaard beïnvloed te zijn geworden (en wel "op het individuele vlak" - zie boven, pnt. 5 van Delfgaauw). Als we dan echter de term 'invloed' zien

figureren buiten een strikt persoonlijke en expliciete context van 'acknowledgement', dan denken we: het ware beter geweest dat de term zou zijn verboden!

1.2.3.2 Geesteswetenschappelijke gedachtengoederen en de verbreiding daarvan.

Een laatste woord over de geschiedschrijving van intellectuele ideeën en processen van overdracht der gedachtengoederen, lijkt in dit kader van onderzoek naar de bekendwordingsgeschiedenis van Kierkegaard in Nederland, niet te kunnen ontbreken. De geschiedenis van de filosofie is geschiedenis van de acceptatie van ideeën, theorieën, gedachtengoederen enz., net zoals de geschiedenis van de natuurwetenschappen dat is. Toch lijkt het gemeengoed worden van theorieën en denkbeelden op natuurwetenschappelijk gebied, historisch gezien, veel gladder te verlopen dan dat van de *erkenning* van gedachtengoederen van wereld- of levensbeschouwelijke aard; en zo kan de kroniekschrijver van de natuurwetenschap prestaties leveren die voor de kroniekschrijver van de geesteswetenschappen (zeg in Nederland) niet bij benadering lijken te zijn weggelegd: het schrijven van een vlot doorlopend geschiedverhaal van zo'n drie en een halve eeuw natuurwetenschap in Nederland, zoals dat door K. van Berkel (1985)¹⁴⁾, zie ik voorhands nog niet geëvenaard op het gebied van alleen al het wijsgerig denken. Waardoor wordt dit verschil veroorzaakt?

Neem ik mijn uitgangspunt in het door Van Berkel ¹⁴⁾ in zijn Voorwoord (a.w., p. 7) gestelde: " ... wetenschappelijke ideeën storen zich niet aan nationale grenzen en politieke scheidslijnen. Een bepaalde theorie mag hier eens eerder zijn aangenomen dan daar, maar nergens in de geschiedenis van de natuurwetenschap vindt men voorbeelden van op zichzelf correcte denkbeelden die blijvend binnen zekere geografische grenzen zijn gebleven. Natuurwetten zijn overal hetzelfde". Waren de denkbeelden van Kierkegaard dan niet 'op zichzelf correct'? Zijn filosofische theorieën, en 'verhalen' in het algemeen, niet in principe eveneens 'overal hetzelfde'?

Ik zou zeggen (o.a. op basis van het n.a.v. model iii, § 1.2.2.3 opgemerkte): filosofische theorieën zijn óók 'op zichzelf correct' en 'overal hetzelfde', alleen *op een andere manier* dan de natuurwetenschappelijke denkbeelden, maar zo'n antwoord doet me denken aan de varkens van Orwell's *Animal Farm*, die op de schutting kalkten: "All animals are equal, but some animals are more equal than others". Het punt is, om nog eens terug te verwijzen naar Gehlen^{18a)} (p. 292!), dat het op zichzelf correcte van een natuurwet bestaat in: "de samenhang in het weten, niet in de aanschouwelijke, 'situationele' werkelijkheid ... wel in het hoofd van Newton en de objectief voorhanden wereld van natuurwetten ..."; het 'op zichzelf correcte' van filosofische denkbeelden bestaat dan in: de samenhang tussen het ... intern consistente (in dit geval Kierkegaards)...oeuvre met andere filosofische denkbeelden, maar ook in het 'facticity-gehalte' (zie Bruner^{18b)}). De omstandigheid van het veelvuldiger voorkomen van historische stagnatie bij de verspreiding van filosofische (en in 't algemeen geesteswetenschappelijke) denkbeelden, vindt deels dus haar verklaringsgrond hierin, dat het zoveel moeite kost om duidelijk te maken dat de denkbeelden 'op zichzelf correct' en 'overal hetzelfde zijn'. De haast, waarmee men gedurende de eerste vijftig jaar na Kierkegaards dood, trachtte een totaal-beeld te ontwerpen, werkte dus juist stagnerend in op het zo ongestoord mogelijk door de geschiedenis heen laten voortrollen der Kierkegaardiaanse gedachtengoederen: "And this was the situation for some 40 years ... a picture of Søren Kierkegaard in his full stature was

wanted, a general impression. With a very few exceptions all the authors prefer an approximate understanding of the whole to a deeper insight into details ... Synthesis and evaluation go hand in hand." (Henriksen ^{17a}).

Een andere factor, welke wellicht bijdraagt tot het gegeven, dat het proces van acceptatie en erkenning van geesteswetenschappelijke ideeën een relatief langere incubatietijd in beslag neemt, is de kwestie van het eigendomsrecht. Dragen natuurwetenschappelijke ideeën duidelijk het stempel van de ontwerper, maker, vader, zo rijzen op wijsgerige (en literair enz.) gebied niet zelden vragen omtrent het vaderschap van de gedachten in kwestie, en ook omtrent de aard en identiteit van de geesteskinden, om maar te zwijgen over het proces van de bevalling zelf. In een televisie-documentaire (enige jaren geleden) over kernwapens, verhaalt de kronieker over Edward Teller, 'uitvinder van de waterstofbom': "Bij het zien van de eerste beelden (de vorm van de paddestoel na de proefexplosie in 1953) van zijn *geesteskind*, verklaarde de *trotse vader*: 'Het is een Meisje!'" ... ; niet alleen het vaderschap, maar ook de vaststelling van het geslacht van het geesteskind e.d., leveren hier geen problemen op, integendeel: glundering en feestgedruis omringt de vaders der gedachten.

Hoe anders, hoeveel aarzender en ernstiger is de toon van een geesteswetenschapper als b.v. Wittgenstein: "Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind - oder doch ähnliche Gedanken - schon selbst einmal gedacht hat" (1918)^{32a}, of, in 1945^{32b}, als hij schrijft, dat het hem niet gelukt is, van zijn boek meer te maken dan 'nur ein Album', en: "Aus mehr als einem Grunde wird, was ich hier veröffentliche, sich mit dem berühren, was Andre heute schreiben. - Tragen meine Bemerkungen keinen Stempel an sich, der sie als die meine kennzeichnet, - so will ich sie auch weiter nicht als mein Eigentum beanspruchen. Ich übergebe sie mit zweifelhaften Gefühlen der Öffentlichkeit ...". Geboortekaartjes van theorieën in de exacte wetenschappen vermelden doorgaans de namen van kind, ouders, instituut waar de geboorte plaats had enz., terwijl op de geboortekaartjes van filosofieën, zelfs van de 'naar het exacte neigende', eerst met grote schoorvoetendheid wordt toegegeven dat er 'iets geboren is' (is het wel een 'kind'? ... is het eigenlijk wel geboren, in die zin, dat het nu werkelijk bestaat? etc.), waarna er vragen gesteld worden over de mogelijke 'waarde' ^(32a) van zo'n kind, wie het verder zou moeten opvoeden, en wie vooral niet, en voor wie het bestemd zou zijn (vgl. bijv. Nietzsche, die *Also sprach Zarathustra* ondertitelde met: "Ein Buch für alle und keinen", terwijl niet zelden de gedachtengoederen in kwestie worden toegeschreven aan een andere verwekker (cf. bijv. de nog zeer recentelijke omstrekenheid van William Shakespeare's literaire erfenis^{32c}), of aan legio verwekkers, al dan niet anoniem, of, zoals in het geval van onze schrijver, Kierkegaard, wordt een gefingeerde naam (het pseudoniem) ingevuld voor de originator, en het kind als het ware te vondeling gelegd.

En zelfs de term 'geesteskind' wekt op het terrein van de geesteswetenschappen nog wel eens verwarring, omdat met 'geesteskinden' niet alleen de eigen producten worden aangeduid, maar ook die van de 'navolgers', 'adepten', en 'gelovigen', en zelfs die personen zelf.

Voorts is er nog de kwestie van de *actualiteit* van denkers en schrijvers: men kan onbekommerd spreken over de actualiteit van Kierkegaard, terwijl het nogal vreemd aandoet, als we spreken over de actualiteit van Newton, Copernicus of Galilei, hoewel weinigen de behoefte zullen hebben om te twijfelen aan hun verdiensten. Er wordt in de natuurwetenschap radicaler dan elders, voortdurend afstand genomen van het verleden: waardevolle elementen worden meegenomen in de latere

wetenschapsbeoefening, en de rest wordt uit de wetenschap verbannen naar het museum; in het museum van de geesteswetenschappen loopt men dagelijks in en uit, het is eigenlijk ten allen tijde geopend, en vaak is het verschil met de hedendaagse werkelijkheid, het volle leven, niet eens te onderkennen.

"Het komt niet voor", zo stelt F.R. Ankersmit in een artikel over Ranke^{32d}), "dat een lang vergeten natuurkundige plotseling promoveert tot een ster van de eerste grootte. In de geschiedenis (en misschien ook in de sociale wetenschappen) ligt dat anders. Wie een handboek opslaat over de geschiedenis van de geschiedschrijving, zal ontdekken dat daar vrijwel steeds heel verschillende namen in staan. Blijkbaar bestaat er onder historici betrekkelijk weinig overeenstemming over wie er wel en niet als een groot historicus moet worden gezien ..."

Even verderop in dat artikel, wijst Ankersmit erop (merkwaardig genoeg!), dat zulks in de filosofiegeschiedschrijving niet of nauwelijks voorkomt: "Denk bijvoorbeeld aan de filosofie. Daar is de richtingstrijd in zekere zin zelfs de inzet van het debat, en toch hebben filosofen weinig verschil van mening over welke namen thuishoren op het lijstje van grote filosofen van, zeg, voor 1900."

Ankersmit (1986) zou in dit laatste gelijk gehad hebben (m.b.t. Kierkegaard althans), indien hij aan 'filosofen' toegevoegd had: 'van nu', maar in z'n algemeenheid, en met betrekking tot onze periode, is wat hij stelt niet juist: immers, zo wordt in de volgende paragraaf van deze studie aangetoond: tot en met de jaren dertig, en van Vitringa tot en met Sassen, wordt door géén Nederlandse geschiedschrijver der filosofie gewag gemaakt van Kierkegaard.

En hiermee zijn we dan tenslotte weer aangeland bij een mijns inziens centrale kwestie, welke pas decennia na het declinatiepunt van onze onderzoeksperiode (ook) bij de geschiedschrijvers van de filosofie in Nederland begon te dagen, te weten de mythe dat filosofie een tijdloos gegeven zou vormen, en dat het mogelijk is buiten historische contexten om, goede en minder goede bijdragen aan 'de filosofie' te onderscheiden. Dat er een vakgebied 'Filosofie' zou bestaan, dat al zo'n 2500 jaar beoefend wordt, en zich kenmerkt door een beperkte verzameling vragen, die steeds weer gesteld werden (wat is kennis, waarheid, het goede, werkelijkheid, etcetera), is een veronderstelling, welke juist door Kierkegaard (tegen Hegel) onderuit gehaald werd. Kierkegaard trok zich weinig aan van het institutioneel ingeslepen onderscheid tussen filosofie en literatuur, wat niet wil zeggen dat hij zich niet hield aan de regels van bijvoorbeeld de dialoog, ongetwijfeld de meest expliciete vorm van discursief redeneren.

"Maar wat voor de één stijl voor beschaafde intellectuele omgang is, vormt voor de ander een unieke manier om inzichten die klaar liggen om ontdekt te worden dwingend publiek te maken en heeft bij een derde het karakter van een discussie tussen de buikspreeker en zijn pop. Wie dit alles onder één hoedje wil vangen vermengt literaire stijlen, epistemologische posities, en cultureel aanvaarde modellen van intellectuele omgang." (De Vries^{31d}).

Het is dus maar een soort geluk, dat Kierkegaard gedurende onze periode weliswaar soms als filosoof geduid werd, maar niet door filosofen!

1.3 Verantwoording

"Recurrences of theme may be noted, but no single simple ordering of this story - such as cyclic or evolutionary - seems accurate. With so complex a story the minimal structure of chronological order seems a prudent guide for this account"

Sponheim¹²⁾

In deze sectie volgt een verantwoording van mijn werkwijze bij de verzameling van het onderzoeksmateriaal.

Ter voorbereiding op hoofdstuk 2 (waarin de resultaten zijn neergelegd van het receptie-onderzoek naar Kierkegaard binnen het Nederlandse taalgebied gedurende het tijdvak 1880-1930), zal voorts speciale aandacht worden besteed aan de beperkingen, waaraan het object van onderzoek onderhevig bleek te zijn, alsmede aan de grenzen van het onderzoeksgebied als zodanig.

Naast een overzicht van met succes gebruikte en geraadpleegde bronnen ligt vooral ook accent op die bronnen, welke geen informatie bevatten die relevant waren voor de geschiedenis van de Kierkegaard-receptie ten onzent.

1.3.1 Perioden -indeling

De redenen om me te beperken tot de eerste halve eeuw aan geschiedschrijving van zijn bekendwording, hangen voornamelijk samen met een verschuiving in de perioden-indeling. Deze verschuiving deed zich gaandeweg de descripties voor, van het gevonden nettomateriaal inzake Kierkegaard-vermeldingen.

Er begonnen zich markante punten af te tekenen in de geschiedenis van de Nederlandse Kierkegaard-studie, en op basis daarvan lag aanvankelijk een indeling in drie fasen voor de hand: 1) van 1880 (eerste Kierkegaard-artikel)⁹⁾ tot 1913 (eerste wetenschappelijke studie over Kierkegaard). 2) van 1913 tot 1945 (bloei van de wetenschappelijke Kierkegaard-studie). 3) Van 1945 tot heden (intrede van Vlaanderen en de Noord-Nederlandse katholieken in de Kierkegaardstudie).

Nadere studie wees echter uit, dat een andere indeling voor de hand lag. Het bleek namelijk, dat Leendertz (1913; mat. st. {47}) jarenlang de enige dissertatie bleef.

De wetenschappelijke studie kwam eerst na 1930 goed op gang, zodat mijn receptie-onderzoek aangeduid kan worden als een inventariserende studie van de voorwetenschappelijke fase der beeldvorming zoals die terzake Søren Kierkegaard in ons land is opgetreden. Dat er naar gestreefd is dit overzicht zo volledig mogelijk te doen zijn betekent het volgende. Niet alleen die auteurs, van wie historisch kan worden aangetoond, dat zij in direct contact zijn geweest met het oeuvre van Kierkegaard, zijn geïnventariseerd, maar ook de auteurs, die een bemiddeld contact hadden met het oeuvre van Kierkegaard, via het werk van anderen.

Verstaan we onder de geschiedenis van Kierkegaards bekendwording een zo volledig mogelijk overzicht van de wijzen waarop het proces van de weergave, de interpretatie en parafrasering van Kierkegaards ideeën- en gedachtenwereld, haar ontstaan en haar voortgang vindt binnen de Nederlandse samenleving, dan zou een beperking tot de directe receptoren niet veel meer opleveren voor het tijdvak 1880-1930, dan het summiere geschiedverhaal van de vertalingen rechtstreeks uit het Deens en Leendertz' dissertatie van 1913, alsmede de effecten (kritieken, boek aankondigingen etc.) daarvan.

Dit inventariserende receptie-onderzoek strekt zich dus uit tot en met de eventuele commentatoren van de recensenten van eventuele indirecte receptoren.

Een halve eeuw Nederlandstalig Kierkegaard-beeld is de verzameling van alles wat er in de Nederlandstalige media over Kierkegaard, maar ook in verband met hem, over anderen, of over hem in verband met anderen is opgemerkt. Het lijkt me dat alleen een dergelijk, naar volledigheid strevend inventariserend receptie-onderzoek de basis kan vormen voor een in het slothoofdstuk (4) te construeren historisch beeld.

1.3.2 Bronnen en hulpmiddelen

Bij het bibliotheek- en bibliografisch onderzoek waren een tweetal werken van doorslaggevende betekenis:

De *International Bibliografi* van Jens Himmelstrup^{20a)} (1962), en het *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte* door J.J. Poortman^{20b)} (1948), inclusief de supplementen daarop. Met name Suppl. I (1958) was interessant, omdat het ons attendeerde op onze eerste materiaalstuk.

Een belangrijk hulpmiddel bij het controleren der primaire bronnen vond ik in *Brinkmans Catalogus van Boeken en Tijdschriften* ^{20c)}, en naderhand in het recente bibliografische overzicht van Deense literatuur in de Nederlanden, door Diderik C. Grit (1986)^{20d)}.

Behalve de primaire hulpbronnen in de vorm van gespecialiseerde bibliografische overzichten, alsmede de controle-middelen daarop, bleken ook andere geschriften een (zij het dan incidentele) primaire-bron functie te kunnen bezitten.

Van de overige, meer algemeen oriënterende hulpmiddelen (bijv. een rol spelend in de problematiek van perioden-indeling en -karakterisering, en bij de evaluatie en duiding van gevonden receptiehistorische gegevens) mogen hier als de belangrijkste niet onvermeld blijven:

Aage Henriksens *Methods and Results of Kierkegaard Studies in the Scandinavian Countries* (1951), een herziene en verbeterde uitgave van zijn in 1944 met goud bekroonde paper "The history of Kierkegaard Studies in the Scandinavian Countries"^{17a)}, en: Niels Thulstrups proeve van "Forschungsgeschichte": *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel* (1969)^{17b)}.

Door middel van inspectie van de catalogi der universiteitsbibliotheken te Groningen, Utrecht en Nijmegen, alsmede van diverse bibliotheken elders in ons land, heb ik alle gegevens uit bovenvermelde naslagwerken geverifieerd, zonodig gecorrigeerd, en in sommige gevallen ook aangevuld met diverse nieuwe feiten.

Helaas bleken sommige materialen onvindbaar of dreigden onvindbaar te worden. In Leuven bij voorbeeld trof Prof. B. Delfgaauw nog de inmiddels in Nederland onvindbaar geworden tweede Nederlandse Kierkegaard-vertaling (zie mat.st. {11}) aan. Het zoeken was uitermate moeilijk geworden, omdat het archief van de uitgeverij Bredée (later Voorhoeve) bij het bombardement op Rotterdam in 1940 volledig verloren is gegaan.

Oorlogshandelingen zijn waarschijnlijk ook de oorzaak van de negatieve resultaten aan de U.B. te Hamburg. Het oudste daar aanwezige boek over Kierkegaard is Leendertz' dissertatie (1913), aldus Prof. Delfgaauw, die de onderzoeksactieradius aanzienlijk uitbreidde, door de kaartsystemen te checken van de universiteitsbibliotheken te Amsterdam, Leiden, Leuven, Hamburg, Kiel en Kopenhagen, en voorts van de koninklijke bibliotheken van Brussel, Den Haag, Kopenhagen, en de bibliotheek van het British Museum te Londen; we hebben

tevens samen die van het Kierkegaard Instituut te Kopenhagen voor onze rekening genomen.

Overigens heb ik aan B. Delfgaauw verscheidene andere nadere informatics te danken, welke mij aanzienlijke hoeveelheden spuurwerk bespaarden, en waardoor mij voortdurend ingeprent werd, dat wetenschap geen eenmansbedrijf is. Zo stelde hij mij indertijd een lijst van meer dan 80 door hem doorgenomen periodieken ter hand, waarin, met uitzondering van *Het Centrum* en *De Tijdspiegel* (zie netto materiaal), geen Kierkegaard-sporen te bekennen waren. Aan deze lijst van hoofdzakelijk periodieken op het gebied van de belletristische literatuur, kon ik naderhand onder meer toevoegen: *De Katholiek* (1842-1924), *De Dietsche Warande en Belfort* (vanaf 1900), *Studiën op Godsdienstig Wetenschappelijk en Letterkundig gebied* (1868-1941), *Ernst en Vrede* (1853-1858), *Ons Tijdschrift* (1896-1914), *Synthese* (1914-1922), *Omhoog* (1914-1925), *Opwaartsche Wegen* (1923-1940), *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* (ingezien van 1919 tot 1932), *De Levensbode* (1866-1891), etc.

Ook zeer relevant was de al eerder genoemde door B. Delfgaauw (1976)³⁾ ondernomen detailstudie over een Nederlandse filosoof van Deense oorsprong, nl. Jacob Nieuwenhuis. In ons artikel (1987)⁴⁾ wordt het resultaat van Delfgaauws onderzoek nog eens samengevat: "He lived from 1777 to 1857, was professor at the University of Leyden and translated into Dutch Martensen's *Grundriss Til Moralphilosophiens System* in 1847, but he never mentions Søren Kierkegaard."

En niet zelden bleven ook mijn eigen speurtochten zonder het verlangde resultaat. Zo was mij uit Himmelstrups monumentale catalogus bekend, dat behalve in Denemarken, over Kierkegaards dood op zondag 11 november 1855, bericht werd in Zweedse en Duitse dag- of weekbladen, en zelfs in Frankrijk. Zou er in toentertijd (eind 1855-begin 1856) gerenommeerde Nederlandse kranten als de *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, de *Nieuwe Amsterdamsche Courant* of de *Amsterdamsche Courant*, geen enkel doodsbericht van Kierkegaard hebben gestaan? Inderdaad bleek inspectie van drie maanden dagblad op microfiches der respectievelijke gemeentearchieven van Rotterdam en Amsterdam, geen Nederlandstalige Kierkegaard-necrologie op te leveren. Een voordeel van een dergelijk negatief resultaat is echter, dat een Kierkegaard-vermelding rond het midden der 19e eeuw, binnen de Nederlandse media, in toenemende mate onwaarschijnlijk kan worden geacht.

Zo waren er meer kwesties, die achteraf ook weer niet zó verwonderlijk waren: Zou er bijvoorbeeld in Neerlands roemruchte periodieken *De Gids* en *De Nieuwe Gids* (welke trouwens ook niet voorkomen op Himmelstrups 'Lijst van tijdschriften' over de periode 1835-1955) überhaupt geen Kierkegaard-materiaal te vinden zijn?

Inderdaad bleek na het volledig doornemen der systematische en alfabetische registers van beide bladen, dat met uitzondering van een indirect op Kierkegaard betrekking hebbend *Gids*-artikel (1897; zie mat.st. {14}), Kierkegaard geen aandacht krijgt. Dit gedurende onze onderzoeksperiode (1880-1930) te signaleren 'Kierkegaard-gat' is op de keper beschouwd niet zo merkwaardig, zeker niet, als we hier het beeld bij betrekken (als gescheit in *De Lage Landen bij de Zee*, 1976⁶, p. 508) van "het medium bij uitstek van de Hollandse liberale cultuurwereld".

De Gids had naar de mening van de Romeins geen behoefte aan baanbrekers en verbreiders van nieuwe gedachten. Het zou echter te ver gaan, om de door de Romeins opgestelde vergelijking tussen Brandes en Huet hier als verklaring te hanteren voor Kierkegaards afwezigheid, in de trant van: "Wat Georg Brandes deed voor het achtergebleven Skandinavië, "de deur van binnenuit open stooten", dat deed Huet voor het ingedommelde Nederland....Denemarken dreef Brandes over de grens,

Holland dat een Huet rijk was, wees derderangskrachten aan om de academische jeugd in te wijden in de "vaderlandse letteren", bande Huet met Potgieter uit "De Gids" en dreef hem de weg op van zovelen van zijn "onbruikbare" zonen: naar Indië." In deze trant dan zou Kierkegaard ook een dissident zijn, die dus doodgezwegen werd. Maar door een blad als *De Gids* over het hoofd gezien te worden, of niet interessant zijn voor zo'n blad, is toch heel iets anders dan erdoor genegeerd te worden.

1.3.3 Geschiedenissen

Een volgende kwestie kon luiden: Hoe staat het met de Kierkegaard-receptie in de geschiedwerken der Nederlandse wijsbegeerte of van het wijsgerig klimaat in Nederland?

Ons uitgangspunt nemend in het werk van Ferdinand Sassen (1894-1971): *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw* (1959)¹⁷, constateerde ik dat Kierkegaard daarin niet genoemd wordt.

Evenmin in een drietal door Sassen op p. 6 genoemde boeken: M. de Wulf (1910): *Histoire de la Philosophie en Belgique*, Brux./Paris; J.P.N. Land (1899): *De Wijsbegeerte in de Nederlanden*, 's-Grav.; L. Brulez (1926): *Holländische Philosophie*, Breslau. Hetzelfde geldt volgens manuscriptinformaties van B. Delfgaauw voor het boek van Geza von Antal (1888): *Die Holländische Philosophie im 19. Jahrhundert*, en dat van L. Brulez (1921): *Geschiedenis van het Onderwijs in de Wijsbegeerte aan de Gentsche Hoogeschool, 1817-1917*.

Ook de hierna volgende, aan manuscriptnotities van B. Delfgaauw ontleende lijst van werken, de algemene geschiedenis der wijsbegeerte betreffende, is door mij gecontroleerd, en negatief bevonden op Kierkegaard-sporen.

Vitringa, A.J. (1855): *De Wijsbegeerte Voorgesteld in Hare Ontwikkeling; Eene Geschiedenis der Filozofie*. Arnhem, Thieme.

Thompson, A.Th.C. (1902): *Algemeene Geschiedenis der Philosophie, van de Vroegste tot de Moderne Tijden*. A'dam, Cohen.

Bellaar Spruyt, C. (1904): *Geschiedenis der Wijsbegeerte naar de Dictaten van Wijlen C. Bellaar Spruyt bewerkt door Ph. Kohnstamm*; met medewerking van J.D. van der Waals Jr. en H.G.A. Ignes Bakhoven; en met een voorber. van I.J. de Bussy. Haarlem.

Aengenent, J.D.C. (1908): *Handboek voor de Geschiedenis der Wijsbegeerte*. A'dam (2e dr. Bussum 1917; 3e dr. Hilversum '25).

Casimir, R. (1908): *Uit de Ontwikkelingsgeschiedenis van het Menselijk Denken*. Amsterdam, Mij. v. Goede en Goedkope Lectuur.

Casimir, R. (1910): *Beknopte Geschiedenis der Wijsbegeerte*. Amsterdam, Mij. v. Goede en Goedkope Lectuur; 2e dr. 1910, 4e dr. 1932.

Jansen, W. (1923): *Geschiedenis der Wijsbegeerte* (in voordrachten). Zutphen, Thieme en Co. (1919-1923, 4 dln.).

Hockstra, T. (1921; 1934): *Geschiedenis der Philosophie*. Kampen.

Bierens de Haan, J.D. (1916): *Geschiedenis van het Wijsgeerig Denken*. Baarn.

Idem (1921; 1929): *Hoofdfiguren der Geschiedenis van het Wijsgeerig Denken* (Dl. I; Dl. II). Haarlem.

Voor het overige werk van Ferdinand Sassen zelf, geldt, dat Kierkegaard daarin uiteenlopend van zeer indirect tot uiterst terloops ter sprake wordt gebracht. In 1928 was Sassen reeds begonnen met het uitgeven van zijn *Geschiedenis der Wijsbegeerte* (Antw., 1928-1957). In 1934 verschijnt *Geschiedenis van de wijsbegeerte der*

Negentiende Eeuw^{33b)}, waarin, evenmin als in de heruitgave (1952)^{33b)} Kierkegaard genoemd wordt.

In de derde druk (1944) van *Wijsbegeerte van Onzen Tijd* (1938, 1e dr.)^{33c)} wordt Kierkegaard even genoemd, naar aanleiding van Heidegger. Zo ook "in verband met": W. Leendertz (!) in de 1e druk van: *Wijsgeerig Leven in Nederland in de Twintigste Eeuw* (1941)^{33d)} op p. 76: "Door zijn proefschrift over Sören Kierkegaard (1913) is Leendertz in aanraking gekomen met het existentiële denken, wat ook in zijn Rotterdamsche inaugurele rede *Ratio en Existentie* (1936) tot uiting kwam....Leendertz' verdere publicaties, o.a. het boekje *Levensspanning* (1915), bewogen zich alle op het grensterrein van theologie en wijsbegeerte, waarbij de invloed van Kierkegaard en Nietzsche merkbaar is."

En in de derde uitgave van hetzelfde werk (1960) valt de naam Kierkegaard ook (weer) in "verband met": Philip Kohnstamm en Arnoldus Ewout Loen. Ter illustratie (p. 116, 117 van hfdst. V, "Realisme"): Kohnstamm zou in zijn laatste publicatie er uitdrukkelijk geen bezwaar tegen hebben gehad "bij de existentialisten te worden ingedeeld, mits rekening werd gehouden met het verschil tussen wat hij als personalisme beschouwde enerzijds en het existentialisme van Heidegger, Sartre, ja zelfs van Jaspers en Kierkegaard anderzijds....Maar dat ook omgekeerd wie zijn zijn weet te liggen in Gods hand, in angst kan verkeren, leert het diep droevig lot van Kierkegaard, met de zelfkwellen van het onverzoend blijven van zijn leven."

Sassens bijdrage 'Wijsbegeerte'^{33e)} in *Geestelijk Nederland, 1920-1940* (1949), tenslotte, bevat voor wat betreft Kierkegaard, niet meer dan een variant op de bovengeïllustreerde context van terloopsheid:

Eerst komt in § 8: 'Het Personalisme', Ph. Kohnstamm aan bod, naar aanleiding van wie dan weer genoemd wordt: "W. Leendertz (geb. 1883)....de geschriften van Leendertz bewogen zich merendeels op het grensgebied van filosofie en theologie....".

Onmiddellijk daarop opent Sassen een nieuwe paragraaf (§ 9, 'Existentie-filosofie'): "De existentiële filosofie had overigens in Nederland in 1940 nog weinig doorgewerkt. Wel was van verschillende zijden de aandacht gevestigd op de betekenis van het existentiële denken voor de wijsbegeerte en was in verband daarmee de belangstelling voor S. Kierkegaard weer herleefd, maar van een werkelijk diepgaande invloed, zoals die zich in de wijsbegeerte in Duitsland en Frankrijk vertoonde, was hier nog nauwelijks iets te bespeuren."

Het is duidelijk dat in Sassens wijsgerig-historische ladenkast nergens gegevens worden aangetroffen, die, terzake van Kierkegaard althans, het niveau van verwijsmiddel, een knikje in de richting van..., een signaal-functie, overstijgen.

Er is geen sprake van een Kierkegaard-behandeling.

In een geschiedenis der wijsbegeerte geschiedt dit voor het eerst wel in hetzelfde jaar van uitgave als het bovengenoemde^{33e)} overzicht van de wijsbegeerte in Nederland gedurende het interbellum, in 1949, en wel door...W. Leendertz, in het 2e deel van *Philosophia*^{33b)}, p. 338-347.

Daarna, in 1951, vindt Kierkegaard een plaats in het 2e deel van de *Beknopte Geschiedenis der Wijsbegeerte*^{33g)}, door B. Delfgauw, op de pp. 99-103.

Als Kierkegaard nu door de geschiedschrijvers van wijsbegeerte in Nederland niet eerder dan in 1949 is "opgemerkt" (meer dan in de zin van louter "gesignaleerd": behandeld dus), betekent dit dan ook, dat hij in het wijsgerig klimaat van ons land, gedurende onze periode, geen noemenswaardige rol heeft gespeeld? Of dat we "op de verkeerde plaats" zoeken, als we hem in de wijsbegeerte zoeken? Het antwoord ligt in eerste instantie bij de gevonden netto materiaalstukken.

Met betrekking tot de geschiedschrijving van het wijsgerige leven in Nederland, is het echter ook de vraag, hoe ruim of hoe nauw dat wijsgerige leven wordt opgevat. In dit verband verdient het recente werk van de Nijmeegse hoogleraar C.E.M. Struyker Boudier de aandacht, met name de eerste vier delen van zijn studie *Wijsgerig leven in Nederland en België, 1880-1980* (zie noten 34a t/m d). Het verschil tussen beiden komt er op neer, dat Sassen een “nauwe opvatting” heeft van “wijsgerig leven”, terwijl Struyker Boudier de “ruime opvatting” huldigt.

Zo stelt de laatste in een zijn werkzaamheden toelichtend artikel^{34d)} onder meer: “Wie nu waren de mensen en wat dachten en schreven zij, aan wie de filosofie was toevertrouwd?....Ik noem het zelf graag een “geschiedenis van beneden”, omdat ze verhaalt van soms naamloos geblevenen, van zeer vaak minder bekende namen die geen geschiedenis gemaakt hebben....Het is de geschiedenis van de “werkers in het veld”, die een hele geestescultuur hebben bemiddeld en die talloze generaties hebben gevormd....De geschiedenis van de “kleinen” op wijsgerig gebied is in elk geval ook een belangrijk, maar nimmer *en détail* ontleed stuk geschiedenis van de Kerk en van de cultuur in de Lage Landen bij de Zee.” (p. 409). Direkter nog zet Struyker Boudier zich af tegen de benadering van “de historicus bij uitstek van de Nederlandse wijsbegeerte” in de “Algemene Inleiding” op Deel I^{34a)} (p. 10): “Sassen besteedt nagenoeg geen aandacht aan historisch-wijsgerig onderzoek. Nog steeds blijkt in Nederland en België het grootste gedeelte van het filosofisch leven te worden beheerst door historisch-wijsgerige werken. Wie die dimensie weglaat, krijgt wel een zeer vertekend beeld van wat hier gaande is. Sassen is verder zo gepreoccupeerd met epistemologische en metafysische vraagstukken dat werken van sociaal-wijsgerige en ethische, en van godsdienst-, cultuur- en rechtsfilosofische aard niet of nauwelijks de aandacht krijgen....En Sassen beperkt zich voornamelijk tot wie hij als kopstukken beschouwt, over het algemeen universitaire docenten.”

Inderdaad blijkt Struyker Boudiers breken met de traditie van fixatie op wetenschapsgeschiedenis als universiteitsgeschiedenis, vruchten af te werpen, die ook van belang zijn voor ons receptiehistorisch onderzoek naar Kierkegaard in Nederland: in de eerste delen van *Wijsgerig Leven in Nederland* duikt Kierkegaard regelmatig op. Niet in de laatste plaats lijkt mij de anderssoortigheid van Struyker Boudiers radar daarvoor verantwoordelijk: “Belangrijker lijkt de verbondenheid van wijsgerig leven en werken met de confessionele of juist niet-confessionele, maar wel wereld-beschouwelijke achtergronden van de betrokken figuren en stromingen” (a.w., p. 9).

Als één ding wel genoegzaam duidelijk is geworden, dan is het wel, dat wetenschapsgeschiedenis als universiteitsgeschiedenis een adequate aanpak van de geschiedschrijving der natuurwetenschap in Nederland (cf. bijv. Van Berkels *In het Voetspoor van Stevin*¹⁴⁾) moge vertegenwoordigen, maar dat de voornaamste bronnen van de receptie-geschiedenis van een denker als Kierkegaard zeker niet door de Nederlandse universiteitsgeschiedenis gegenereerd kunnen worden.

Receptiegeschiedenis van Kierkegaard in Nederland blijkt veeleer geschiedenis te betreffen van grensgebieden tussen wetenschappen, en vooral: geschiedenis te zijn van tijdschriftculturen.

Een ander punt van tegenstelling tussen Sassen en Struyker Boudier, benevens de reeds genoemde vernauwde “vraagstuk- en kopstuk-interessen” bij Sassen, is eveneens van belang voor ons onderwerp”. Struyker Boudier stelt in *De Jezuiten*^{34a)} (p. 10), zich in tegenstelling (zie noot ^{34e)}) tot Sassen niet te hebben beperkt tot Nederland, en wijst onder meer op de “voortdurende osmose” tussen Nederland en België: (“Zo hebben diverse Nederlandse filosofen geheel of minstens gedeeltelijk hun wijsgerige scholing in België genoten of zijn er in het wijsgerig onderwijs en

onderzoek werkzaam geraakt. Omgekeerd zijn vanuit België studenten en docenten in de filosofie in Nederland terecht gekomen. Wetenschappelijke uitwisselingen in de vorm van voordrachten, geschriften of anderszins blijken nog steeds schering en inslag”).

Nu is het zo, dat de osmose Nederland-België voor ons onderwerp, en onze periode (1880-1930), niet relevant is, maar dat zonder een analoge wijsgerig-theologische wisselwerking tussen Duitsland en Nederland de Kierkegaard-receptie ten onzent er onvoorstelbaar anders zou hebben uitgezien. Hoeveel Duitstalige Kierkegaard-studies en verhandelingen zijn niet binnen het Nederlandse taalgebied gerecenseerd en andersom? En ik wijs hier bij voorbeeld op materiaalstuk {53} (een in het Duits gestelde recensie van Leendertz (1913) door G. van der Leeuw), welk stuk door mij in het Nederlands werd weergegeven, om in strikte zin deel uit te kunnen maken van ons netto materiaal binnen het Nederlandse taalgebied. Tenslotte vormen de Nederlandstalige en Duitstalige secties van de bibliografie van Himmelstrup (1962) het levende bewijs van bovengenoemde osmose.

Resumerend: Omdat Struyker Boudiers beschrijving van *‘Wijsgerig leven in Nederland en België, 1880-1980’* meer is dan filosofie-geschiedenis in traditionele zin, wordt hierdoor in de delen *De Jezuïeten, De Dominicanen, De Minderbroeders* o.a. een verhoogd aantal Kierkegaard-verwijzingen ingevangen^{34f)}.

Alleen al voor de receptie-geschiedschrijving van “denkers” is een dergelijke ruime opvatting van “wijsgerig leven” van groot belang.

Tevens kan deze werkwijze opgevat worden als versterking van stelling 6. van Wolfdietrich v. Kloeden^{34g)}: “Verhängnisvoll für die Kierkegaard-Deutung ist die Vernachlässigung der christlich-religiösen Seite. SK nur in die Philosophiegeschichte einzuordnen, ist leichtfertig. Sie wird den Gesamtintentionen des grossen Dänen nicht gerecht”.

1.3.4 Katholieke Kierkegaardreceptie

Omdat de door mij verzamelde gegevens zich uitstrekken over de tijdsruimte 1880-1930, vallen ook de vroegste door Struyker Boudier geconstateerde Kierkegaardvermeldingen buiten mijn historisch bestek. M.a.w.: onze onderzoeksperiode wordt afgesloten, nog vóór er sprake is van Kierkegaardvermeldingen in Nederlandstalige katholieke kringen (m.u.v. F. Daniëls OP (1911), mat.st. {38}).

Ook om reden van hun Franstaligheid trouwens, zouden de vroegste door Struyker Boudier opgevangen Kierkegaard-noemingen (bij de Dominicaan P.E. de Munnynck in 1936^{34h)} en bij de Jezuïet H. Thielemans in 1937³⁴ⁱ⁾) buiten ons onderzoeksgebied vallen.

Aanvankelijk werd door mij aangenomen, dat de eerste Vlaamse (en tevens eerste katholieke) bijdrage in de Nederlandse taal aan de Kierkegaardstudie, verscheen in het oprichtingsjaar 1939 van het *Tijdschrift voor Filosofie*, en wel van de hand van A. de Waelhens^{35a)} (zie ook HMM. nr. 5679).

Zou er sprake geweest zijn van Vlaamse bijdragen vóór 1930, dan had in de titel van mijn onderzoek toegevoegd moeten worden: “België”.

Het is gebleven bij “Kierkegaard in Nederland”, doch niettemin gaf het werk van Struyker Boudier wel aanleiding, om de receptiegeschiedenis van Kierkegaard in Nederland voor wat betreft de katholieke kringen met enige jaren te vervroegen.

Reden waarom ik hier de gelegenheid aangrijp, buiten mijn onderzoeksperiode te treden, en de aandacht te vestigen op de bijdrage van F.W. Pauwels (1936) in de

Katholieke Encyclopaedie^{35b)} en op de bijdrage van R.R. Post (1937) in het *Handboek der Kerkgeschiedenis*^{36a)}.

Over Franciscus W. (Carolus) Pauwels OP (1903-1965) staat in *De Dominicanen*^{34b)} op p. 129 geschreven: "....een stimulerend docent, onderwees moraal en godsdienstfilosofie te Zwolle en nadien te Rome....misschien nog wel het meest releverend zijn de artikelen in het *Theologisch Woordenboek* die hem werden toevertrouwd. Van de vele die hij schreef, signaleer ik onder andere adventisten, andersdenkenden, anthroposofie, anti-papisme, apostolischen, astrologie, atheïsme, bekering, bilocatie, buitenkerkelijk christendom, christendom, crematie, fanatisme, fatalisme, geloofsregel, heidendom, G. Hermes, horoscoop trekken, humanisme, index, indifferentisme, Kwakers (is: Quakers), laïcisme, leergezag, Leo XIII, magnetisme, methodisme, Mormonen, para-psychologie, polytheïsme, presbyteranen, puriteinen, Soefi-beweging, spiritisme, R. Steiner, syncretisme, telekinese, theosofie en tenslotte vrijmetselarij." Op deze lijst van Struyker Boudier zou de toevoeging (onder de 'K') van 'Søren Kierkegaard' niet misstaan:

"Kierkegaard, Søren Aabye. Deensch godsdienstphilosoof.

geb. 5 mei 1813 te Kopenhagen, gest. 11 Nov. 1855 aldaar. Streng Lutheraansch opgevoed, had hij van jongs af aan tegen zwaarmoedigheid te kampen; deze verergerde tijdens zijn studie en kwam tot een crisis bij het afbreken van zijn verloving, waartoe hij zich innerlijk gedrongen voelde. Door zijn later ontwikkelde theorieën kwam hij steeds meer in tegenstelling met het officiële Christendom van de Deense Staatskerk, en stierf na geheel en al daarmee gebroken te hebben en vereenzaamd te zijn. Zijn leer is de consequente, maar eenzijdige uitwerking van de gedachte, dat het Christendom een ergernis is; God staat zoover van den mensch, dat zijn woord voor ons slechts een "paradox" kan zijn; daarom moet de religieuze mensch niet alleen het "aesthetische" standpunt van genieten overwinnen, maar ook het "ethische" stadium, waarin men het aardse leven met Gods wil in overeenstemming zoekt te brengen; volgens Kierkegaard kan dat niet, zonder het Christendom geheel te vervormen. De gedachte aan de zonde wordt bij hem ook zeer breed uitgewerkt. Door deze "dialectiek" kwam hij in verzet tegen die van Hegel. Hij wilde niet als denker en filosoof worden beschouwd; het criterium voor de waarheid ligt vlg. hem in het leven, in het practiseeren van de leer. Zijn invloed is sinds 40 jaar groeiend, vooral via de dialectische theologie van Karl Barth.

Werken: uitg. in het Deensch d. Drachmann, Heiberg en Lange (14 dln. Kopenhagen); in het Duitsch d. Schrempf (12 dln. Jena).

Lit. (Kath.): Th. Haecker, *Der Begriff der Wahrheit bei S.K.*; E. Przywara S.J.: *Das Geheimnis K.*
F.W. Pauwels-1936^{35b)}

Op legitieme gronden wordt in *Wijsgerig Leven II* niet verwezen naar deze bijdragen van Pauwels, immers Struyker Boudier schrijft^{34a)}, p. 11: "Van de vaak onnoemelijk vele boekaankondigingen, congresverslagen en bijdragen in encyclopedieën heb ik moeten afzien....", en om even geldige redenen komt de wereldheer Prof. Dr. R.R. Post daarin niet voor: hij was kerkhistoricus. In de eerste uitgave van het *Handboek der Kerkgeschiedenis* (2 dln., 1929-1931) door Johannes de Jong (1885-1955), wordt Kierkegaard nog niet genoemd^{36b)}; pas in de derde uitgave van 1937, herzien en verbeterd door R.R. Post (1894-1968), is dit het geval. De uitgave bestaat dan uit vier delen. In het vierde deel, *De Nieuwste Tijd* (1789-1936), § 226: Het Protestantisme, p. 186, leest men:

"In Denemarken begon na de afkondiging der godsdienstvrijheid (1848) van vrijzinnige zijde de strijd tegen de luthersche staatskerk... Sören Kierkegaard (1813-55)*, voor wien in den laatsten tijd in Duitschland belangstelling ontstaan is, was een eenzaam denker van pessimistische tendenzen; hij eischte een streng ascetisch Christendom, met letterlijke vervulling der voorschriften van Christus, want kennis en leven moeten met elkaar in overeenstemming zijn; daarom bestrijdt hij de kerk, die de cultuur vergoddelijkt. Onder invloed van Luther leert hij, dat men slechts langs den weg van lijden en schuldbesef het Christendom kan beleven; anders is de Godmensch een paradox. Door de vertwijfeling komt men tot vergiffenis der zonde.

* T. Bohlin, *S. Kierkegaards Leben und Werke*, 1925; E. Geismar, *Sören Kierkegaard*, Göttingen 1929; H. Diem, *Philosophie u. Christentum bei S.K.*, Mn. 1929; E. Przywara, *Das Geheimnis Kierk's*, Mn. 1929; M. Gierens, *Neuere Kierkegaard-Bücher, Scholastik* (1930).

1.3.5 Opzet van het netto materiaal 1880-1930

Tot besluit van deze laatste paragraaf van de ENTREE iets over de opzet van het hier navolgend hoofdstuk (2.1 t/m 2.5) Aanvankelijk heb ik onderzoek gepleegd naar materiaal in drie medium-sectoren, te weten: a. tijdschriften, dag- en weekbladen, b. boeken en vertalingen, c. encyclopedieën en naslagwerken. Wat als netto materiaal voor de periode 1880-1930 bleef staan, werd in de sector a. geordend per tijdschrift; losse, op zichzelf staande (eenmalige) artikelen werden binnen deze sector vervolgens chronologisch op een rij gezet, waarna eveneens chronologisch het materiaal in de beide andere sectoren werd geordend. Hoewel interessant om voor ieder tijdschrift opnieuw te zien, hoe zich bij voorbeeld aard en frequentie van Kierkegaard-artikelen verhielden tot de signatuur van het tijdschrift of de zich in de loop der tijd wijzigende samenstelling van de redactie, kreeg ik een onoverzichtelijk geheel van steeds weer opnieuw (per onderscheiden mediumsector, en in a. per tijdschrift) startende receptie-geschiedenissen. De receptiegeschiedenis van Kierkegaard hier te lande is weliswaar in niet onaanzienlijke mate geschiedenis van receptie in tijdschriften, maar dit aspect bleek goed uit de verf te komen bij een principieel diachronische opzet van deze studie. Het gaat immers om de ontwikkelingsgeschiedenis van de Kierkegaard-beeldvorming binnen het toenmalige totale Nederlandse mediumpakket, en niet louter om de intrinsieke mogelijkheden per tijdschrift.

De als netto materiaal aan te merken stukken zijn daarom als zodanig zoveel mogelijk chronologisch geordend, en wel per decennium. Zo volgen hier vijf paragrafen, waarin die decennia zijn ondergebracht: 2.1.1 - van 1880 t/m 1889; 2.2.1 - van 1890 t/m 1899; 2.3.1 - van 1900 t/m 1909; 2.4.1 - van 1910 t/m 1919; 2.5.1 - van 1920 t/m 1930.

In de sub-paragrafen 2.1.2 - 2.5.2 wordt telkens een korte preliminaire karakterisering gegeven van de afgelopen periode. Wel wordt de chronologie soms enigszins onderbroken door clustering van recensies en annonces (te beschouwen als de effecten van boekwerken, vertalingen, brochures en bloemlezingen), en van eventuele polemieken (in reactie op een Kierkegaard-artikel of -werk), maar dit bezwaar is getracht te compenseren door ieder materiaalstuk te voorzien van een tussen accolades {} geplaatst volgnummer onmiddellijk achter de kantlijn. Bij het nieuw in beeld verschijnen van een tijdschrift wordt voor een korte signatuuraanduiding daarvan, alsmede voor de opgave van de frequentie waarmee Kierkegaard-bijdragen tot 1930 daarin geleverd worden, verwezen naar het noten- en aantekeningen-apparaat. Daarin staat tevens aangegeven of een materiaalstuk in de

bibliografie van Himmelstrup wordt vermeld, en zo ja, onder welk nummer (HIMM. nr.). Tevens is het biografische aspect niet verwaarloosd, door telkens, wanneer een auteur het eerst in beeld komt met zijn of haar product, na afsluiting van het betreffende materiaalstuk, de tekst te doorschieten met een stukje typerende opmerkingen annex korte levensschets. Dit geldt ook ten aanzien van de nieuw opdoemende, meer vooraanstaande buitenlandse (Scandinavische en Duitse) Kierkegaard-receptoren.

De belangrijkste biografische literatuur, voor de paragrafen 2.1.1. t/m 2.5.1. gebruikt, treft men aan in:

Aart Jan Theodorus Jonker (1851-1928), door M. van Rhijn (1929)³⁷⁾.

Allard Pierson, door K.H. Boersema (1924)³⁸⁾.

Beknopt Handboek tot de Geschiedenis der Nederlandse Letterkunde, door G.P.M. Knuvelde (1968)³⁹⁾.

De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795, door A.J. Rasker (1974)⁴⁰⁾.

Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der Negentiende Eeuw, door Ferd. Sassen (1959)^{33a)}.

Jacqueline E. van der Waals, door H. van der Ent en J. Kramer-Vreugdenhil (1982)²²⁾.

Methods and Results of Kierkegaard Studies in Scandinavia, door A. Henriksen (1951)^{17a)}.

Kierkegaards Verhältnis zu Hegel, door N. Thulstrup (1969)^{17b)}.

Nederlandsche Letterkunde, door de Groot, Leopold en Rijkens (1905)⁴¹⁾.

Nijhoffs Geschiedenis-Lexicon Nederland en België, door H.W.J. Vollmuller (1981)⁴²⁾.

Repertorium der Nederlandsche Wijsbegeerte, door J.J. Poortman (1949; 1958)^{20b)}.

Wijsgerig Leven in Nederland en België 1880-1980, II De Dominicanen, door C.E.M. Struyker Boudier (1986)^{34b)}.

Tenslotte zal het duidelijk zijn, dat het onmogelijk is alle over de periode van een halve eeuw gevonden materiaalstukken integraal weer te geven: bij elkaar opgeteld overschrijden alleen de tijdschriftartikelen al ruim de zevenhonderd bladzijden.

Om de lezer toch in staat te stellen tot het opvangen van een zo breed mogelijk spectrum van klankkleuren, heb ik gemeend zoveel mogelijk karakteristieke passages letterlijk over te nemen, de auteurs zo lang mogelijk aan het woord te laten, en deze passages zo hiaatloos als maar kon, chronologisch gemonteerd te presenteren.

WERKSTER

*Zij kent de onderkant van kast en ledikant,
ruwhouten planken en vergeten kieren,
want zij behoort al kruipend tot de dieren,
die voortbewegen op hun voet en hand.*

*Zij heeft zichzelf aan de vloer verpand,
om deze voor de voeten te versieren
van dichters, predikanten, kruidenieren,
want er is onderscheid van rang en stand.*

*God zal haar eenmaal op Zijn bodem vinden,
gaande de gouden straten naar Zijn troon,
al slaande met de stoffer op het blik.*

*Symbolen worden tot cymbalen in de
ure des doods - en zie, haar lot ten hoon,
zijn daar de dominee, de bakker en de frik.*

Gerrit Achterberg

2.1 Van 1880 tot aan 1890

2.1.1 Materiaalstukken {1} t/m {7};

biografische notities: Pierson, Brandes, Bärthold, Gunning, A. Jonker

{1} 1880; A. Pierson: *Georg Brandes, Søren Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild.* Leipzig, 1879. 240 bl. (*) (*Te vergelijken: A. Bärthold, Søren Kierkegaard eine Verfasserexistenz eigner Art, en dezelfde: *Noten zu S.K.'s Lebensgeschichte*).

In: *De Tijdspiegel* ⁴³⁾, p. 117-122.

“Deze oorspronkelijke en in zeker opzicht krachtige man is bij ons te weinig besproken. Het *literarische Charakterbild*, door niemand minder dan Georg Brandes geteekend, geeft een opvatting, waarmede het de moeite waard is kennis te maken.

Een vriend van natuurstudie was hij in dezen tijd van natuurstudie niet, een hart voor de geschiedenis had hij evenmin; zijn aanleg was daarvoor te bespiegelend; nauwelijks trok de muziek hem aan; aan de liefhebberijen van de negentiende eeuw is hij dus vreemd gebleven: zal men nog naar hem willen omzien?” (p.117-118).

Na een globaal profielschetsje van Kierkegaard laat Pierson wat biografische gegevens volgen: de vader, diens rechtzinnigheid: “’s Vaders orthodoxie leerde hem wel theologiseren en disputeeren, maar niet de zwaarder kunst van blijde te zijn. Integendeel: puriteinsche angsten maakten zich van hem meester; angsten, waarvoor geen kruid is gewassen, en die daarom zoo gemakkelijk voeren tot lichtzinnigheid en geveinsdheid Hoe op later leven te verloochenen, wat op hem geen anderen indruk moet hebben gemaakt, dan die teweeggebracht wordt door den aanblik van den

stok, waarop een vader, thans niet meer onder de levenden, in zijn grijsheid heeft geleund (p. 119) ...

Aan zulk een piëteit, als in dit geval werkzaam was, moest zich onvermijdelijk een geheel ander gevoel huwen: een zekere minachting, althans geringschatting. Hieraan is medelijden altijd enigszins verwant. En medelijden was, als daareven bleek, bij hem een bron van piëteit geworden. Ook vervoert de piëteit tot onderdrukking der critiek. Men wil de gebreken niet zien van datgene, waaraan men piëteit toedraagt. Dat onderscheidt piëteit van geloof. Het geloof ziet geen bezwaren, de piëteit wil ze niet zien. Op deze natuurlijke aaneenschakeling moet bij Søren Kierkegaard vooral gelet worden. Zoo dringt men door in het diepst van zijn wezen, waarvan dus de samenstelling gunstiger had kunnen zijn. Had hij meer geloof gehad, hij had inniger kunnen liefhebben, had hij meer critiek gehad, hij had met grooter humaniteit kunnen verdragen.

De geringschatting, aan de piëteit onwillekeurig verbonden, wordt vanzelf tot ironie, de Sokratische ironie; (p. 120) ...

In Brandes' "Charakterbild" moet men lezen, hoe deze onderscheidene krachten Kierkegaard tot den indrukwekkendsten dichter-prozaschrijver van Denemarken hebben gemaakt. Hij kon dit worden, omdat hij èn dichter, èn scherpzinnig denker was. Een zijner groote eigenaardigheden ligt in de nog ongewone vereeniging van protestantsche orthodoxie en besliste afkeuring van het kerkelijk christendom. Het christendom, voor zijn verstand een paradox, voor zijn hart lijden - werd in zijn oog door de Kerk ten eenen male miskend. Vandaar zijn bittere strijd tegen de geestelijkheid, wier slachtoffer hij natuurlijk geworden is. - wie zich een denkbeeld wil vormen van Kierkegaards geestesrichting, leze o.a. zijne *Einübung im Christenthum aus dem Dänischen* vertaald door Bärthold (Halle, Julius Fricke 1871) (*): Nog in het Duitsch, evenzeer van de hand van Bärthold: *Kierkegaard's zwölf Reden* (1875), *Drei Beichtreden* (1877), *Lessing und die objective Wahrheit* (1877). Brandes, die Søren Kierkegaard zoo grondig kent, noemt dit een van zijne voortreffelijke geschriften, een werk, dat uitmunt door scherpzinnigheid en waarheidsliefde. Wie geen tijd heeft, gaat Brandes voort (blz. 217), veel uit Kierkegaards laatste periode te lezen, moet althans dit boek door en door leeren kennen. In dit werk heeft Kierkegaard den gang zijner denkbeelden geteekend, geheel zijn gevoelsleven nedergelegd.

Wanneer men met de *Einübung im Christenthum* kennis heeft gemaakt, bespeurt men, welke diensten het Brandes bewezen heeft bij zijne letterkundige karakterteekening van Kierkegaard. Die karakterteekening is in menig opzicht een meesterstuk; er is diepte in en warmte. Overal straalt de poging door, om den schrijver in het gunstigste licht te plaatsen, om zijne voornaamste levenservaring tot bron zijner letterkundige werkzaamheid te maken (*): Men hoore evenwel ook de wederpartij: "*Die Bedeutung der aesthetischen Schriften Søren Kierkegaards mit Bezug auf G. Brandes S.K. ein literarisches Charakterbild*" von A. Bärthold, 1879. Aan de andere zijde stelt juist de *Einübung im Christenthum* ons in staat, te beoordeelen, in hoever Brandes' teekening den geheelen Kierkegaard recht laat wedervaren. Brandes heeft een *literarisches Charakterbild* willen geven, en was dus, streng genomen, misschien niet verplicht, het godsdienstig standpunt van Kierkegaard te kenschetsen. Beproeven wij dat te doen, zoo schijnt het volgende op den voorgrond te moeten staan: Kierkegaard ziet in het Christendom de hoogste waarheid, omdat Christus zelf voor hem het absolute is. En onder het absolute verstaat hij niets anders dan de volstreckte toewijding en zelfopoffering, uit onuitputtelijke liefde geboren. Het relatieve is in zijn oog het gebied van het

doelmatige. Het relatieve is mitsdien het gebied van het verstand. Hier kan niets geschieden, of op de vraag: waartoe? moet een antwoord kunnen worden gegeven. Het absolute is daarentegen het gebied van de liefde.... Dit is inderdaad Kierkegaards groote eigenaardigheid. Hij kan zich niet alleen geen Christendom voorstellen zonder geestdrift; neen, evenmin een Christendom, dat in iets anders dan in de hoogste geestdrift bestaat, (p. 120-121) ...

In deze opvatting van het geloof ligt de verklaring van Kierkegaards vijandige gezindheid jegens de Kerk. Al neemt hij aan, wat in de hoofdzaak door de geheele Christelijke Kerk wordt geleerd, hij hecht aan hare uitdrukkingen een anderen zin. Maar bovenal: hij zoekt in een door den Staat betaalden geestelijken stand, die een bruikbare moraal heeft te prediken en de goddelijke dwaasheid der volkomene toewijding, der volkomene liefde binnen de perken moet terugbrengen van het gezond verstand en van de maatschappelijke orde, tevergeefs die geestdrift, of zelfs den moed om die geestdrift aan te prijzen, waarin hij al de waarde van het geloof vindt. Kierkegaard, ware hij Katholiek geweest, had een St. Franciscus kunnen worden, indien hij althans de kracht van karakter had bezeten, om het leven in te richten naar zijn theorie (p. 122) ...

Waarom Kierkegaard nog altijd uitsluitend met den naam van Christendom blijft doopen wat, met veel minder kans op het kweken van misverstand, zielenadel wordt genoemd....: dat een en ander moet hij zelf weten. Wij zijn zeer verre van deze zonderlinge hebbelijkheid in bescherming te nemen. Maar dit verhindert ons niet, en mag ons ook niet verhinderen te erkennen, dat men, na het lezen van zijne *Einübung im Christenthum*, zich opgewekter gevoelt, edeler gestemd. Hij is een dier schrijvers, die het hooge en nauwe venster van de cel, waarin wij ons leven doorbrengen, voor eenige oogenblikken weet open te zetten. Dan zien wij iets van den blauwen hemel..... (Wordt vervolgd). A. Pierson (p. 122)."

Van een daadwerkelijk "wordt vervolgd" is het bij Pierson voor wat betreft Kierkegaard nooit gekomen. Van een bewering als die door Van Hulst (1979, in: *Tijdschrift voor Kerk en Theologie*, nr. 30), als zou Pierson rechtstreeks met Kierkegaard op de hoogte zijn geweest, valt niet meer te maken dan dat Pierson de vertaling door Bärthold (1871): *Einübung im Christenthum* inderdaad heeft gelezen.

ALLARD PIERSON (1831-1896)

"Pierson heeft op zoo heroïeke wijze het probleem gesteld en doorleefd, dat ook in onze 20e eeuw het probleem zal blijven: de verhouding van godsdienst en cultuur" (Boersema, 1924)³⁸.

Na een piëtistische opvoeding (op 14-jarige leeftijd al geboeid door de preken van dominee Beets, daarna contacten met De Clercq en Da Costa) liet hij zich in zijn studententijd beïnvloeden door Opzoomer en brak met het Réveil. Ned. Herv. predikant van 1854-1865; publicaties tot en met 1865 o.a.: *De realismo et nominalismo* (diss. 1854), *Intuïtie en empirie* (1858), *De beteekenis der kunst voor het zedelijk leven* (1862), *Richting en leven* (1863).

Na zijn 'modern-theoloog'-stadium beëindigt Pierson de periode van predikantschap met *Aan mijne laatste gemeente* (1865).

Hij legt zijn ambt neer, volgens Knuvelde (1968)³⁹ omdat "de kerkelijke vormen niet tot het wezen van het Christendom behoren", volgens Sassen (1959)^{33a}: "omdat hij zich in een kerk, die op de grondslag van het supranaturalisme leefde, niet meer thuisvoelde".

Van 1870 tot 1874 was Pierson hoogleraar in de theologie te Heidelberg. De in zijn Heidelbergse tijd geschreven roman *Adriaan de Mérial* (1868) vormde de neerslag van zijn denkbeeld dat letterkunde "aanschouwelijke wijsbegeerte" zou zijn.

Volgens Boersema (1924; stelling III) "is het niet uit te maken of de "wereldwetenschap", dan wel zijn esthetische aanleg Pierson naar het agnosticisme hebben heengedreven; toch valt o.i. de nadruk geheel op het eerste".

Ten tijde van zijn hoogleraarschap (1877-1895; esthetica en kunstgeschiedenis te Amsterdam) verschenen zijn studies over Bilderdijk, Da Costa, Groen van Prinsterer, Heldring en Willem de Clercq in *De Gids* (*Oudere Tijdgenooten*, 1888). "Voor Potgieter voelt hij weinig, evenmin voor Bosboom-Toussaint, Schimmel, Hofdijk, Thijm en Multatuli. De huiselijke poëzie van Tollens, Beets en hun discipelen heeft hij vernietigend veroordeeld. Waardering had hij voor Huet en Vosmaer. Wat hem boeide, waren de groten, mede om hun ideeën. Hij schreef bewonderend over Shakespeare, Newman, Alexandre, Vinet, Strauss, Hamann, Jacobi, Mill, Pascal, Sainte-Beuve, Plato en Augustinus, over Goethe en Calvijn" (Knuvelde, 1968)³⁹).

Na voltooiing van zijn laatste werk: *Schoonheidszin, Levenswijsheid en Kunstgeschiedenis* (Velp, 1892) stierf Allard Pierson op 27 mei 1896, en werd begraven op de Oude Begraafplaats te Zutphen (alwaar de stoffelijke resten van zijn vrouw, Pauline Gildemeester, later, in 1900, aan dezelfde groeve werden toevertrouwd).

Weliswaar onder voorbehoud wordt Pierson (zie netto mat.st. {19} door P.D. Chantepie de la S. met Kierkegaard in verband gebracht; Boersema (1924) benadrukt, onder verwijzing naar stelling IV bij Leendertz' (1913) proefschrift, echter de tegenstelling tussen beide mannen: "Men houde in het oog, dat door Pierson het begrip "aesthetisch" niet wordt gebezigd als loutere tegenstelling tot het ethische; hij zou de geijkte onderscheiding van aesthetische en ethische(cf. noot 44) godsdiensten, als zoodanig niet onderschrijven. In dien zin was hij wel de tegenvoeter van Kierkegaard." ... "Parallellen zijn waard wat zij waard zijn, d.i. meestal niet veel", aldus P.D. Chantepie de la Saussaye (zie mat.st. {19}).

Het meest adequaat lijkt mij tot besluit van deze biografische notitie, de typering van Gerard Knuvelde in diens *Handboek tot de Geschiedenis der Nederlandse Letterkunde* (3e deel, 4e dr., 1967, p. 427): "Pierson onderzocht, wat hij noemde, de "historische levensidealen" van de moderne mens. Over historische levensidealen handelt de inaugurele rede van Huizinga (Haarlem, 1915) te Leiden. Opzet of toeval? In elk geval is Pierson de Huizinga der negentiende eeuw."

GEORG BRANDES (1842-1927)

Zo toevallig als het is, dat de geschiedenis van de Nederlandse Kierkegaard-receptie in 1880 een aanvang neemt met het artikel over Brandes' boek, zo weinig toevallig is het dat met het door Pierson besproken boek dé (actuele) Kierkegaardsstudie begon. Voor het eerst wordt een benaderende levensbeschrijving van Kierkegaard gegeven. Het boek streeft naar objectiviteit: (Brandes tracht een evenwicht te vinden tussen begrip en oordeel, iets wat trouwens toen het boek verscheen niemand wilde erkennen). En tevens maakt Brandes als eerste een methodische gebruik van Kierkegaards *Papirer* (dagboeknotities).

Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids, 1877, "fell weightily on the minds of his contemporaries and the later literature on Søren Kierkegaard spreads in circles from it. It is with this as with the whole activity of Brandes, its value as an incitement can hardly be over-rated, whereas its scientific quality is disputable - and has been disputed" (Henriksen, 1951)^{17a}). Georg Brandes, de eminente criticus van Joodse afkomst, was in de laatste dertig

jaar van de 19e eeuw een prominent figuur in het Scandinavische kulturele leven. Onmiddellijk na terugkeer van een academische tournee door Europa begon hij een aanval op de bekrompen laat-romantische cultuur van Denemarken, en tot het einde der jaren tachtig, moe wordend van zijn eigen programma, was hij de centrale figuur in de openbare discussie, gehaat en bewonderd. Hij had liberale opvattingen, zijn communicatie-medium bestond in hoofdzaak uit literair-historische verhandelingen. Krachtens zijn inspirerende en provokatieve persoonlijkheid werden zijn activiteiten meer epoch-makend dan zijn gezichtspunten verdienden. Door hem werd een aantal jonge schrijvers zich bewust van hun modernisme en werd een aantal liberalen van middelbare leeftijd teruggeworpen op hun konservatisme.

Toen Brandes in 1877 zijn "*literarisches Charakterbild*" (titel der Duitse vertaling door Adolf Strodtmann van 1879, welke Pierson in handen kreeg) publiceerde was hij diensengevolge impopulair in kerkelijke kringen die tot dusver voogdijschap hadden gehad over Kierkegaards reputatie.

Zo werd Brandes op zijn Scandinavische lezingen-toer, voorafgaand aan zijn boek over Kierkegaard, op zijn route door Denemarken, Noorwegen en Zweden, op de voet gevolgd door geestelijken en hooggeleerde theologen, die "het onkruid dat hij gezaaid had, moesten proberen te wieden". Onder hen bevond zich bij voorbeeld de vooraanstaande Kierkegaard-onderzoeker Valdemar Rudin (1833-1921; hoogleraar-theoloog aan de universiteit van Uppsala van 1877-1900), die in het voorjaar van 1877 een aantal "tegen-lezingen" hield, welke uitmondde in zijn in 1880 verschenen boek: *Søren Kierkegaards Person och Författarskap. Ett Försök*. Voor de internationale Kierkegaardstudie is in ieder geval de belangrijkste functie van Brandes geweest (zie Jan & Annie Romein, *De Lage Landen bij de Zee*, 1976⁶, p. 508): "de deur van binnenuit openstoten".

Zo is uit een brief van Brandes aan Nietzsche (1888) bekend, dat Brandes' basisintenties met zijn boek over Kierkegaard erop neer kwamen: het Deense volk te bevrijden van Kierkegaards invloed.

De invloed van Brandes zelf was enorm. In ons netto materiaal zal zijn werk (al dan niet in combinatie met dat van A. Bärthold) nog herhaalde malen opdoemen. Een van de interessantste zaken is wel, dat Heymans (zie de netto mat. stukken {34} en {81}) in 1908 en in 1929 zich voor wat betreft zijn typologische karakterisering van Kierkegaard, rechtstreeks baseerde op het *Charakterbild* van Brandes. Trouwens, niet alleen in verband met Kierkegaard staat Brandes als zeer invloedrijk te boek. Behalve in Romein (1976⁶) wordt Brandes frequent genoemd in Jan Romeins *Op het breukvlak van twee eeuwen* (1976^{22e}): "De invloed van Nietzsches filosofie kreeg een eerste krachtige impuls met de lezingen die de grote talentenjager Georg Brandes in 1888 over hem in Kopenhagen hield" (a.w., p. 592). In het bovengenoemde boek verwijst Romein naar nog twee andere belangrijke werken van Brandes; tot besluit van dit stukje, waarin onmogelijk plaats kan zijn voor een opsomming van het overige werk van deze "eminente Deense criticus van Joodse afkomst, die de laatste 30 jaar van de vorige eeuw een prominent figuur in het Scandinavische kulturele leven was" (Henriksen, 1951^{17a}), noem ik deze werken: *Hovedstrømninger i det 19de aarhundredes litteratur*. 2 dln. Kopenhagen, 1872-73, en: *Moderne Geister*. Frankfurt a. Main, 1901.

ALBERT HEINRICH LEOPOLD BÄRTHOLD (1843-1918)

De 'Halberstädter Pfarrer' Albert Bärthold staat te boek als degene die in de 70-er en 80-er jaren van de vorige eeuw Kierkegaard voor het eerst in Duitsland bekend maakte; tevens geldt Bärthold als het eerste 'doorgeefluik' van Kierkegaard naar Nederland.

Naast Bärtholds werkzaamheden als 'zweiter Prediger St. Moritz Halberstadt' (sinds 1870, daarna 'Oberpfarrer' in dezelfde gemeente, van 1891 tot 1911), publiceert hij een indrukwekkende reeks afzonderlijke vertalingen, zowel als interpretaties van Kierkegaards

levensloop. Hij bleef daarin actief tot 1906, toen zijn laatste geschrift verscheen: *Einiges von Søren Kierkegaard*. Ausgewählt und bevorwortet von A. Bärthold, Hamburg, 1906 (HIMM.nr. 4402).

Voor de complete bibliografie van Bärtholds Kierkegaard-uitgaven en verhandelingen verwijst ik naar de sectie "Udgaver pa Tysk" en de sectie "Skrifter pa Tysk om Kierkegaard" van Himmelstrup (1962)^{20a}, p. 25-27 en p. 112-113.

In 1873 verscheen: *Søren Kierkegaard; Eine Verfasser-existenz eigener Art, aus seinen Mitteilungen zusammengestellt*, een boekje, hoofdzakelijk bestaand uit fragmenten uit *Om min Forfatter-Virksomhed* (Gezichtspunt met betrekking tot mijn schrijvers-werkzaamheden, 1849; in 1859 uitgeg. door P.Chr. Kierkegaard - zie S.V.³, bnd. 18), waaraan Bärthold enige kanttekeningen toevoegde. De idee, om de beschrijving van Kierkegaards werken op diens (eigen) autobiografische gegevens te baseren, was nieuw, en werd onder meer overgenomen door de boven eerder genoemde Valdemar Rudin. Zoals we hebben gezien in mat.st. {1}, is dit kleine boekje Pierson toch niet ontgaan, evenmin trouwens als wat doorgaat voor Bärtholds belangrijkste werk: *Noten zu Søren Kierkegaards Lebensgeschichte* (1876, Halle, Jul. Fricke). Bij dezelfde uitgever verschenen ook andere studies door Bärthold van Kierkegaards levenswerk, zoals: *Die Bedeutung der Ästhetischen Schriften Søren Kierkegaards* (Halle, 1879), en: *Zur theologischen Bedeutung Søren Kierkegaards* (Halle, 1880). Het voorlaatste geschrift, eveneens door Pierson genoemd, keert zich polemisch tegen de Kierkegaard-interpretatie van Georg Brandes' *Søren Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild* (Leipzig, 1879, geautoriseerde Duitse uitgave). Deze laatste combinatie wordt door Pierson in 1880 ('up to date' en adequaat!) weergegeven; ook Oosthoek (1921, zie mat.st. {67}) doet dit, terwijl de overige auteurs die zowel Georg Brandes als Albert Bärthold noemen, de combinatie Brandes (1879) - Bärthold (1873) melden.

Voor wat betreft de vertalingen: reeds in 1878, verschijnt van Bärthold (Halle, Fricke) *Einübung im Christenthum* (2e dr. 1906) in volledige vertaling. Het hoogtepunt van Bärtholds vertaalwerkzaamheden is de complete vertaling *Stadien auf dem Lebensweg* (Leipzig, 1886).

Von Kloeden (1987)^{34a} merkt in zijn studie over het Duitstalige Kierkegaardonderzoek (p. 40) ten aanzien van Bärthold op: "Es ist als gesichert anzusehen, dass die Ausgaben von Bärthold besonders im Norddeutschen Raum bekannt gewesen sind. Es ist damit auch sicher, dass SKs Werke zum Teil lange vor der Aktualität durch die "dialektische Theologie" im deutschen Raum gelesen worden sind."

Met in gedachten de reeds eerder genoemde osmose tussen Holland en Duitsland, geldt bovenstaande tevens voor de eerste decennia van de Kierkegaard-receptie hier te lande; in een oriënterend onderhoud dat B. Delfgaauw destijds had met Willem Leendertz, wees deze, aldus Delfgaauw, trouwens ook al op het belang van Bärtholds werkzaamheden voor de Kierkegaard-studie in Nederland.

{2}1880; V.D.⁴⁵: 'Søren Kierkegaard'

In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede* ⁴⁶, pp. 177-208.

Volgens de aantekeningen in het aanhangsel van dit artikel blijkt het hier te gaan om een Nederlandse vertaling uit het Duits, van het opstel door hoofdpastor Pape te Hildesheim, getiteld: 'S.A.K. Skizze seines Lebens und Wirkens', (cf. HIMM. nr. 5210) en geplaatst in het tijdschrift *Beweis des Glaubens*.

V.D. heeft het verhaal uit dit bij Utrechtse theologen toentertijd zeer populaire tijdschrift "bijna geheel en woordelijk overgenomen", en er nog wat aantekeningen aan toegevoegd (p. 205-208).

Het opstel van pastor Pape houdt een levensbeschrijving van Kierkegaard in, met nadruk op de “Korsarenstrijd”, en het konflikt met bisschop Martensen en de Deense staatskerk.

Centraal staat de stelling dat Kierkegaards schrijverswerkzaamheid draait om de vraag “hoe ieder persoonlijk, ofschoon men christen is, christen moet worden”.

Tevens wordt Kierkegaard met het *Réveil* in verband gebracht: “Wie de schrijver van *Selbstprüfung* kent, zal de erenaam “den Deenschen Vinet” niet overdreven vinden... Het is alsof Kierkegaard voor het Noorden het werk heeft opgevat, dat de mannen van de *Réveil* voor het Zuiden hadden verricht”. De overeenkomst bestaat in de manieren waarop *Réveil* en Kierkegaard reageren op de tijdgeest in het Europa van het begin der 19e eeuw, aldus de schrijver.

In de aantekeningen worden door V.D. genoemd:

Georg Brandes, S.K., *Ein literarisches Charakterbild*, Leipzig '79; A. Bärthold, *Verfasser-Existenz* (z.j.); hieraan wordt door V.D. een overzicht ontleend van de geschriften van Kierkegaard; *Zur Selbstprüfung*, vertaald door Chr. Hansen, Erlangen; *Einübung im Christenthum* (geen uitgave of vertaler genoemd, maar ongetwijfeld wordt hier de vertaling van Bärthold bedoeld).

Het zijn vooral beide zojuist genoemde werken, waarop de biografische gegevens omtrent Kierkegaard door Pape gebaseerd zijn. Tenslotte noemt V.D. het werk van Martensen (1878) *Die Christliche Ethik* als een geschrift waardoor Kierkegaard ook buiten Denemarken bekend is geworden “als vertegenwoordigend een zgn. individualisme” en wordt gewezen op de recente belangstelling voor Kierkegaard in Duitsland door artikelen over hem in het tijdschrift *Neue Evangelische Kirchenzeitung* en het (reeds genoemde) *Beweis des Glaubens*.

{3}1880; ‘Leerrede van Søren Kierkegaard’

In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, deel II, pp. 406-426.

{4}1882; ‘Het vreugdevolle van een eeuwig gewin door een tijdelijk verlies’

In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, deel II, p. 281-300.

Beide vertalingen zijn zonder kommentaar of indicatie van de persoon van de vertaler afgedrukt. Stuk (4) heeft zelfs in de titel niet de naam Kierkegaard staan.

In het voorwoord van zijn vertaling *Wees gewaarschuwd* (zie materiaalstuk (6)) uit 1886 verwijst Jonker naar het opstel van V.D. en naar bovenstaande leerrede in de *Stemmen* van 1880.

Mogelijk is dus Jonker zelf de vertaler geweest van beide stichtelijke redevoeringen door Kierkegaard.

Zeer waarschijnlijk zijn beide preken ontleend aan Bärtholds vertaling *Zwölf Reden von Søren Kierkegaard*, Halle 1875 (*Fire opbyggelige Taler*, 1843; stuk {3} komt dan overeen met I. Herren gav, Herren tog, Herren navn vaere lovet: Job 1: 20⁴⁷); stuk {4} komt overeen met *Christelige Taler*, 1848⁴⁸) - V. Det Glaedelige i: hvad Du taber timeligt, det vinder Du evigt, en VI. Det Glaedelige i: at naar jeg “vinder Alt”, saa taber jeg jo slet Intet).

{5} 1885 ; Prof.Dr. J.H. Gunning Jr.: Vermelding van “Kierkegaard”.

In: *Wagening'sch Weekblad*, 25 juni 1885.

“Wie mij van het individualisme van Vinet of Kierkegaard verdenkt,....”

In de Entree (Hoofdstuk I, p.6)) is terloops al even het bestaansrecht van een dergelijke (als bovenstaande) nietige zinsnede als netto materiaalstukje aangestipt*. Het zinnetje biedt gelegenheid, om een paar opmerkingen te maken over de atmosfeer, waarin de naam 'Kierkegaard' genoemd wordt. Deze geestelijke atmosfeer anno 1885 omspannt zowel 'papieren werelden' als concrete mensen.

Gunning reageert in bovengenoemd weekblad op kritiek van de heren Van Leeuwen en Van der Flier, die zij in hetzelfde weekblad (4 febr. 1885) gespuid hadden ten aanzien van Gunnings voorstel tot kerk-reorganisatie: *Aan de Heeren Dr. E.H. van Leeuwen en Dr. G.J. van der Flier, Pred. te Zutphen en Den Haag*, luidt de titel van zijn stuk.

Het *Wageningsch Weekblad* fungeert hier als discussie-platform, medium, waarnaar door Gunning is uitgeweken, omdat "bij de geringheid der sympathie, welke mijn voorstel en zijne toelichting in het geschriftje "*Zelfstandigheid der Gemeenten, een Woord tot de Gemeente der Ned. Hervormde Kerk* . Door J.H. Gunning Jr." gevonden heeft, een afzonderlijke brochure geen lezers zou vinden".

Ook de redactie van *Stemmen voor Waarheid en Vrede* had er trouwens blij van gegeven niet open te staan voor Gunnings kopij.

Tot zover de medium-kant van de zaak, waarop ik verderop nog even zal terugkomen.

Wend ik me tot de 'message', de boodschap. Wat Gunning hier te melden heeft, komt neer op het naar voren brengen van het zgn. "Ethische standpunt". In dit geval functioneert de tekst als 'container' voor ons netto materiaalstofje, reden waarom ik ermee volsta, dit ethische standpunt aan te duiden als het besef, dat de kerk niet louter een kwestie is van besturen, doch ook en vooral een zaak is van de mensen zelf. Het is inderdaad dit standpunt, dat in de loop van de receptie-geschiedenis van Kierkegaard in Nederland een soort synergisme zal blijken aan te gaan met een stichtelijke Kierkegaard-benadering; maar niet hier in Gunnings open brief!

Merkwaardig is namelijk dat Gunning zich met de term "verdenking" juist lijkt te distantiëren van "mensen als Vinet en Kierkegaard", er benauwd voor lijkt te zijn, vereenzelvigd te worden met lieden, die een kerk vol individualisten wensden.

Er vallen nog een paar aspecten aan Gunnings Kierkegaard-noeming te signaleren. Indirekt deelt hij mee van Kierkegaard op de hoogte te zijn, en, indirect veronderstelt Gunning, dat bij zijn lezers een lichtje opgaat: o ja ... die individualisten Vinet en Kierkegaard!

Afgezien van deze informatie-aspecten, hebben we in ieder geval via Van Rhijn (1929; mat.st. {84}) feitelijke kennis omtrent de hoogte, waarop Gunning zelf zich omstreeks het midden van de jaren tachtig denkt te bevinden met betrekking tot Søren Kierkegaard.

Op 30 november 1886 schrijft Gunning aan A.J.Th. Jonker (zie ook mat.st. {7}): "Met blijdschap ontving ik uwe vertaling van Kierkegaard, vooreerst omdat deze opstellen in 't Hollandsch (en door U) vertaald zijn, en voorts omdat dit vriendschapsblijk mij aangenaam was. Kierkegaard heb ik zeer veel gelezen, en bezit zijn meeste werken. Doch juist *dit* niet. En ik heb terstond een der opstellen gelezen, en er den schrijver met zijn diepen, tot de diepte des levens dóór tastenden, ernst in herkend. Ik zal er bepaald mijn jongelui mede in kennis stellen en hun de lezing aanraden (de studenten te Amsterdam - v.Rhijn)...Voor vorm en inhoud van dit bockje heb ik niets dan sympathie."

Interessant is ten eerste Gunnings opmerking, dat hij in 1886 de meeste werken van Kierkegaard bezat: dit kunnen niet anders dan de vertalingen van Bärthold zijn (m.u.v. bij voorbeeld de Duitse vertaling van Chr. Hansen (18621, 18692, 18813; Erlangen, Deichert): *Zur Selbstprüfung, der Gegenwart empfohlen*), omdat Gunning geen Deens kon lezen.

In het 'Praeludium' van Prof. Dr. J.H. Gunning. *Leven en Werken* (1925, dl. III) wordt Gunnings Kierkegaard-kennis trouwens enigszins gerelativeerd door de opmerking van K.H. Miskotte: "Aan zijn wereldwaardeering bemerken wij dra dat Kierkegaards dynamisch pessimisme en daarin gegronde geloofseisch hem onbekend bleef" (p. XL).

Nog interessanter is Gunnings in de brief uitgesproken intentie, zijn studenten van de theologische faculteit te Amsterdam in kennis te stellen van de vertaling *Wees Gewaarschuwd*. En kennelijk heeft hij ook in het verleden ten overstaan van zijn gehoor de naam Kierkegaard wel laten vallen.

Dit brengt ons weer terug bij de medium-functie van de docent in het algemeen, en van Gunning als kerkelijk hoogleraar in het bijzonder.

Wel zeker is, dat een groot deel van de receptie-geschiedenis van wie dan ook, "schriftloos" is gebleven en zal blijven, gebaseerd is op mondelinge overdracht, geschiedenis is "van de werkers in het veld, die een hele geestescultuur hebben bemiddeld en die talloze generaties hebben gevormd" (Struyker Boudier (1987)^{34a}, p. 409).

In de wetenschap dat receptie-geschiedenis meer is dan geschiedenis van schriftelijke overdracht, berusten we echter in het feit, dat deze overdracht, dit "meer", dan ook geen object kan zijn van een studie als de onderhavige.

JOHANNES HERMANUS GUNNING JR. (1829-1905).

Deze theoloog was eerst Nederlands Hervormd predikant, vervolgens van 1882 tot 1889 kerkelijk hoogleraar te Amsterdam, daarna gewoon hoogleraar in de ethiek en de wijsbegeerte van de godsdienst te Leiden.

Publikaties o.m.: *Blikken in de openbaring* (4 dln., Amst. 1866-1869); *Dante Alighieri* (Amst. 1870); *Goethe's Faust* (Amst. 1872); *Spinoza en de idee der persoonlijkheid* (Utr. 1876); *Die objective Wahrheit des Gemeinde-bekenntnisses* (Gotha, 1879); *Het ethisch karakter der waarheid* (1880); *Van Calvijn tot Rousseau* (Rott. 1881); *De wijsbegeerte van den godsdienst uit het beginsel van het geloof der gemeente* (inaug. oratie, Utr. 1880); *Wordt volmaaktheid trapsgewijze bereikt?* (Nijm. 1892); *Anarchisme* (Nijm. 1894); e.a.g. Samen met Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874), wiens zoon P.D. Chantepie de la Saussaye hem in 1899 te Leiden als hoogleraar wijsbegeerte van de godsdienst en de ethiek zou opvolgen, is Gunning te beschouwen als een der voormannen der zgn. Ethische richting binnen de Hervormde Kerk, waartoe ook bijvoorbeeld A.J.Th. Jonker (zie stuk (7)) behoorde. Gunning en Jonker waren goede kennissen, evenals Isaäc van Dijk. Zo zegende Gunning het huwelijk van Jonker in 1886 in, en stuurde Jonker aan Gunning in hetzelfde jaar een exemplaar van zijn vertaling.

K.H. Miskotte (1925, Praeludium p. XLI): "principe beteekende voor hem beginsel van 'Lebensgestaltung'. Vaak denken wij: waren er maar niet zoveel 'modern' en 'confessionelen' op zijn weg gekomen, want zijn levendig aandeel nemen aan hun strijd drong hem zich telkens anders te richten... Hij was het, die fijner en principieeler dan Saussaye, den religieuze zin van het schriftgeloof onthulde (dit is geen overdreven woord, voor een zoo verbijsterend intellectualistischen tijd)... Hij was het die zonder verdachtmaking

bedoeling en gevolgen der moderne strevingen tot op de nerven doorzag... Hij was het, die de ideële opvatting der Gemeente rechtvaardigde... Hij was het, die de centralisering van de persoonlijkheid als religieuze doelstelling doorzette en zoo een weg wees aan de vaagheid van algemeene 'gewetens'-uitspraken en aan de willekeur van de individuele meningen "over" het leven te ontkomen... wat het Neo-calvinisme wilde, een organisatie van het gehele Nederlandsch-christelijk leven naar eigen inwonend principe, het was ook zijn hartelijk-gekoesterd ideaal, al verwierp hij de politieke methoden...

Zijn invloed, ja daarover te spreken heeft telkens weer iets pijnlijks. Groot of klein, hij was zeker té klein..."

{6}1886; (niet ondertekend): *Kierkegaard (Søren Aabye)*

In: *Geïllustreerde Encyclopaedie, Woordenboek voor Wetenschap en Kunst, Beschaving en Nijverheid* ⁴⁹⁾, Onder hoofdredactie van A. Winkler Prins, Amsterdam, 2e druk, deel 9, p. 384.

"*Kierkegaard (Søren Aabye)*, een oorspronkelijk, wijsgeerig en geestig denker, die door zijn geschriften een belangrijken invloed heeft gehad op de vorming van het Deensch proza, werd geboren te Kopenhagen den 5den Mei 1813. Zwak en ziekelijk van lichaam, overhellend tot het piëtismus, maar tevens geestig en schrander, ontwikkelde hij zich op eigenaardige wijze. Hij studeerde in de godgelcerdheid en wijsbegeerte en promoveerde op eene dissertatie: "Om Begrebet Ironie met stadigt Hensyn tic Sokrates". Als ijverig voorstander der Socratische leer- en disputermethode zwierf hij rond door straten en pleinen om met allerlei lieden gesprekken aan te knopen. Zijn geestig geschrift: "Enten-Eller" (1843), waarin twee gevoelens omtrent het doel des levens, namelijk genot en plichtbetrachting, worden voorgesteld, baarde groot opzien. Voorts leverde hij eene reeks van wijsgeerige en stichtelijke geschriften, waardoor hij een nieuw godsdienstig leven zocht te wekken. Daar het groote publiek hem niet begreep, verviel hij meer en meer tot een somber pessimismus. De ware godsdienstigheid vond hij in een ideale opvatting van het orthodoxe Christendom. Voorts waren de geestelijken, die zich aan alle wereldsche gaven te goed deden, terwijl zij steeds spraken van den eenvoud der Apostelen en van de ontbering der martelaren, hem eene ergernis en gruwel. Toen dan ook in 1853 de nieuwbenoemde bisschop Martensen van Seeland zijn voorganger Mynsen voorstelde als een uitstekende getuige der waarheid, barstte bij Kierkegaard de storm der verontwaardiging los. Zijn heftige strijd tegen Martensen ontwikkelde zich tot een geweldigen aanval tegen de geheele Christenheid. Eerst plaatste hij zijne artikelen in een dagblad en daarna schreef hij geheel alleen het tijdschrift "Oieblikket (Het Oogenblik)" tegen de geestelijkheid. Te midden van die geweldige beweging overleed hij in het Frederikshospitaal te Kopenhagen op den 11den November 1855. Zijn dood maakte een diepe indruk en van zijne nagelaten geschriften zijn eenige deelen in het licht verschenen."

Wie de schrijver van deze kolom is geweest, valt niet meer te achterhalen. Wie het niet geweest is wel; de derde druk van 1909 (zie mat.st. {35}) vermeldt weliswaar nog steeds Prof.Dr. M.A. van Melle te Amsterdam, maar die is in 1906 aan tuberculose bezweken (Leendertz draagt in 1913 zijn proefschrift nog op te zijner nagedachtenis) en was in 1886 pas 14 jaar oud.

{7} 1886; A.J.Th. Jonker: *Wees gewaarschuwd! door S. Kierkegaard*, Rotterdam, J.M. Bredée; XX en 172 pagina's; z.j.

Uit het "voorwoord van den vertaler"⁵⁰⁾ (p. V-VIII):

"Ik heb het in onze taal overgezet uit de Deutsche vertaling van Chr. Hansen, die door Prof. Plitt van een voorwoord is voorzien en den titel draagt: "Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen". De overname van de op het voorwoord volgende verhandeling over het leven en het karakter van Kierkegaard achtte ik onnoodig, te meer omdat de belangstellende lezer hieromtrent nader kan ingelicht worden, door middel van een opstel over dezen diepzinnigen Deen, geplaatst in de "Stemmen voor waarheid en vrede", jaarg. 1880. In denzelfden jaargang van hetzelfde tijdschrift komt een vertaling voor van Kierkegaards leerrede over Job 1: 20 en 21."

Uit het voorwoord blijkt verder duidelijk, dat het Jonker om het stichtelijke van het boekje te doen is.

Het voorwoord is gedateerd: Rotterdam, October '86.

De vertaling heeft haar merkwaardigheden. Opgemerkt:

- In de Deense tekst komt het Forord na een parafrase n.a.v. 2. Cor. V, 11; in de vertaling komt de voorrede (p. IX) vóór de parafrase, die afgesloten wordt met "In den zomer van 1851" (p. X).

- Jacob I, 22 til Enden na het Forord is niet opgenomen.

- Jonker heeft niet gebruik gemaakt van de eerste vertaling van Hansen (1862), *Zur Selbstprüfung, der Gegenwart empfohlen*, welke de vertaling is van *Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet* (1851) en 79 pagina's beslaat, maar van de derde editie (1881), die tevens het inmiddels (1876) door P.Chr. Kierkegaard uitgegeven *Dømmer Selv!* (Oordeelt u zelf!) - *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet - Anden Raekke* (2e serie - een deel II dus), 1851-1852, omvat.

Volgens van Rhijn (1929)³⁷⁾ trok het boekje van Jonker weinig de aandacht, beleefde geen herdruk, in tegenstelling tot de eigen geschriften van Jonker.

Onder stuk {5} is Gunnings reactie reeds gegeven, terwijl hier nog de reactie van Beets kan volgen: "Gisterenavond ontving ik onder kruisband het gebonden exemplaar van de door u uitgegeven vertaling van het op zijne eigenaardige wijze "tot de verdeeling der ziel en der geesten en der samenvoegselen en des mergs doorgaande" geschrift van Kierkegaard. Ik vond er geen enkel blijk in dat mij zeggen kon aan wien ik het aangenaam geschenk te danken had - dies hield ik er u maar voor, en zend u, in die onderstelling, mijn dank. Was het misschien een ander, en dan waarschijnlijk de uitgever, ei lieve, breng gij dan dien dank waar hij behoort. In ieder geval ben ik u erkentelijk voor het werk aan dit geestrijke boek door u besteed, waarop Gods zegen ruste!"

In zijn artikel *Kierkegaard in Nederland* 20e) merkt van Rhijn voorafgaand aan bovenstaand citaat op: "Vergelijken wij daarmede (met Gunnings reactie - vdB) nu den brief van Nicolaas Beets van 2 December 1886, dan treft het ons, dat Beets zich min of meer van een oordeel onthoudt. Wij betwijfelen of Beets wel met Kierkegaard heeft gesympatiseerd."

Bij deze mening van van Rhijn waag ik toch, alleen al op grond van zijn citaat, een vraagteken te plaatsen. Beets zegt niet louter op een gewrongen manier dat het geschrift van Kierkegaard door merg en been gaat, maar hij citeert de bijbel. In zo'n bijbelcitaat kan heel wat meeklinken, wat een professioneel theoloog als van Rhijn toch geacht wordt te weten. Een check-up bij Trommius' *Nederlandse Concordantie*

van de Bijbel (10e dr.) levert via “samenvoegsel” en via “merg” op: Hebrceën 4: 12 en daar staat dat “het woord Gods doordringt tot de verdeling der ziel” (etc., zie Beets’ citaat). M.a.w. Beets schrijft Kierkegaards geschrift een kracht toe als van Gods woord, dus nogmaals, voor Beets is Kierkegaard wel degelijk “een getuige der waarheid”!, en kunnen we stellen dat Beets’ sympathie groter is geweest, dan van Rhijn ons doet vermoeden.

AART JAN THEODORUS JONKER (1851-1928)

Evenals zijn broer G.J.A. Jonker is Dr. A.J.Th. Jonker diepgaand beïnvloed door Kierkegaard.

Deze theoloog was Ned. Hervormd predikant o.a. in Rotterdam en Heemstede en van 1905-1909 kerkelijk hoogleraar te Groningen. De biograaf van Rhijn: “In het leven van Dr. Jonker treft het ons telkens, dat hij zich gaarne in voor ons vaderland onbekende literatuur verdiepte”. Van Rhijn veronderstelt, dat het tijdschrift *Der Beweis des Glaubens* Jonker met Kierkegaard in contact heeft gebracht. Dit blad was populair bij Utrechtse theologen en Jonker heeft het omstreeks 1880 zeker gekend; mogelijk ook via Martensens *Die Christliche Ethik* (1878) kwam dergelijk contact tot stand. Van de leerrede (mat. stuk {3}) vond van Rhijn een gedeeltelijke vertaling in Jonkers papieren, echter niet in overeenstemming met de tekst in de *Stemmen*.

Over *Wees gewaarschuwd!* : “Dit boekje...werd door den vertaler met een enkel woord ingeleid, en brengt ons een boete-rede, zoals alleen Kierkegaard ons die kan geven....Toch is het in zijn algemeenheid wel juist, dat Kierkegaard hem meer als boeteprediker dan als denker heeft beïnvloed, en het is dan ook volstrekt niet onwaarschijnlijk, dat Jonker het verschil in theoretischen achtergrond min of meer heeft gelaten voor wat het was. De theologische systematiek heeft nooit zijn bijzondere voorliefde gehad. Verdiepte hij zich in den een of anderen klassieken theologischen schrijver, dan was het hem allereerst om diens interpretatie van het christelijke leven te doen.” Volgens van Rhijn manifesteerde zich dit in zijn preken: “een naar Kierkegaardschen trant bang zijn voor objectieve religie, voor leer-Christendom, omdat de persoonlijkheid buiten schot kan blijven”... .

“Bestudeert men den gang van zijn leven, dan is het opvallend te zien, hoe de smart, die hem te Dordrecht en te Groningen niet bespaard bleef, hem hoe langer hoe meer naar Kierkegaard dreef, voor wien lijden immers steeds meer het kenmerk van het Christendom was. Daarnaast moest Kierkegaard hem des te meer trekken, naarmate hij te sterker onder den indruk kwam van de veruitwendiging van het hedendaagsche christelijke en kerkelijke leven.”

Met de leider van de Doleantie, Abraham Kuyper, polemiseerde Jonker uitgebreid en fel, en kwam van het zich inlaten met de “lijdenden” (beweging tot vrijmaking der kerken, zie hfdst. 3) niet zonder kleerscheuren af: “Zelfs kwam het zoover, dat een der Rotterdamsche predikanten, die met de “Doleantie” meeging, Jonker een slag in het aangezicht gaf” (a.w., p. 36)³⁷

2.1.2 Karakterisering der periode (1880-1889)

Overzien we de inventarisatie aan ‘media, messages and people’ over het eerste decennium van Kierkegaards bekendwording in Nederland, dan verdient dit proces van informatieoverdracht toch niet of nauwelijks de naam van Kierkegaard-studie. En toch heeft de receptie-geschiedenis van Kierkegaard in Nederland een aanvang genomen (en welke receptiegeschiedenis begint niet aarzelend?) en zijn er, via Duitse doorvoerhavens, gedachtengoederen van Kierkegaard gelost.

Op de keper beschouwd is dan ook niets van dien aard onverdienstelijk, maar het minst onverdienstelijk is wel de Kierkegaard-introductie door Allard Pierson, die de lezer meteen in contact bracht met een voor die tijd zo breed mogelijk spectrum van Kierkegaard-benaderingen (de esthetische invalshoek via Brandes, en de stichtelijke invalshoek via Bärthold). Over de effecten van zijn *Tijdspiegel*-recensie is ons inzoverre iets bekend, dat niemand van de latere Kierkegaardlezers in Nederland ooit nog over Piersons bijdrage gerept heeft.

In ieder geval is er inmiddels sprake van een serieuze Scandinavische (Brandes/Rudin) en Duitse (Bärthold) Kierkegaard-studie. Naar aanleiding van Georg Brandes noemde ik even diens Zweedse opponent Rudin. Omdat van deze belangrijke Zweedse Kierkegaard-interpretator in Nederland geen spoor te bekennen zal blijken, heb ik aan hem geen aparte biografische notitie gewijd. Wel vermeld ik hier, dat de theoloog Rudin bekend staat als de eerste Scandinavische onderzoeker, die probeerde Kierkegaards zelfanalyses serieus te nemen, hoewel (zoals gesteld in de biografische notitie over Bärthold) hij zulks aan Bärtholds benadering ontleende. (Rudin (1880) zegt dan ook, op p. 10: "Met deze twee kleine geschriften (Bärtholds *Verfasserexistenz* (1873) en *Noten zu S.K.'s Lebensgesch.* (1876) hebben we wellicht de beste keur uit Kierkegaards oeuvre en de meest getrouwe weergave van zijn portret, die er tot dusver bestaan").

In het medium *Stemmen* wordt vervolgens gekozen voor de "biografisch-theologisch-stichtelijke benadering"; dat men meteen aan het begin al deze richting inslaat, zal van doorslaggevende betekenis blijken te zijn voor de komende decennia: men vertaalt vertalingen en volgt overwegend de interpretaties van de buitenlandse interpretatoren. Het schouwtonceel van de Hollandse Kierkegaardstudie op z'n smalst zal overwegend bevolkt blijken door 'copy-cats' in Droste-effect perspectief.

Zo wordt bij voorbeeld in mat.st. {2} Kierkegaard aangeduid als "den Deenschen Vinet", en het zou me niet verbazen als Gunning, na lezing van dit *Stemmen*-opstel, de term voor eigen gebruik (in mat.st. {5}) eenvoudigweg opsplijste in: "het individualisme van Vinet of Kierkegaard".

2.2 Van 1890 tot aan 1900

2.2.1 Materiaalstukken {8} t/m {16};

biogr. notities: G.J.A. Jonker, P.D. Chantepie de la Saussaye

{8} 1891; Ds. G.J.A. Jonker: 'Søren Kierkegaard - Ecne voorlezing'. In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, dl. I, pp. 737-774.

Deze dominee Jonker, jongere broer van de bovengenoemde A.J.Th., start zijn eerste, omvangrijke inleiding tot Kierkegaard op met de bewering dat "één der machtigste problemen, aan de wereldgeschiedenis ter oplossing gegeven, is de vraag: wat moet de verhouding zijn tussen het algemene en bijzondere: wat moet de verhouding zijn tussen de gemeenschap en het individu?"

Terwijl enige tientallen jaren geleden het Réveil met zijn nadruk op persoonlijk geloof en persoonlijke bekering triomfen vierde, waait er nu, aldus Jonker, "bij de opleving der historische studiën een socialistische wind op alle gebied...en er wordt weliswaar een heerlijke nadruk op de gemeenschap gelegd, maar het gevoel van zonde en persoonlijke verantwoordelijkheid verslapt enigszins". Om nu deze oprukkende tendens van eenzijdigheid wat te ondervangen introduceert Jonker "de apostel van 't Réveil in het Noorden, den eernaam van den Deenschen Vinet waardig gekeurd."

Dan volgen biografische bijzonderheden: Kierkegaards jeugd, zijn vaders stuwende verbeeldingskracht, zijn verloving, de pseudonimiteit in zijn werk; dit laatste aspect komt voort uit en hangt samen met resp. eerbied voor de persoon van Mej. Olsen, en Kierkegaards inzicht dat de autoriteit wel wordt aangenomen, doch de waarheid niet! "Hij wil de waarheid verkondigen met vernietiging van alle autoriteit."

De "strijd met de zeerover"⁵¹⁾ en het daarmee gepaard gaande lijden gaven aanleiding tot een nieuwe reeks van geschriften ("o.a. allerlei toespraken, verder *Die Krankheit zum Tode*, *Einübung im Christenthum*, *Leben und Walten der Liebe*, *Zur Selbstprüfung* - vertaald door mijn broer en uitgegeven onder de titel *Wees Gewaarschuid*").

Het conflict met de Kerk en Kierkegaards dood sluiten vervolgens het biografisch gedeelte af, waarna Jonker de betekenis van Kierkegaard uiteen gaat zetten:

"Zijn macht ligt geheel en al op religieus gebied. En de formule waarin het geheim van zijn macht kan worden uitgedrukt, bestaat in het eene woord: "de enkele", de enkele mensch, de mensch alleen, de individu, de persoonlijkheid. Hoe zal ik een christen worden moet de hoofdvraag voor ieder zijn...In Christus moeten we zijn; niet in het algemeen Christelijke, maar met een persoonlijke verhouding tot de Christus...De menigte is de onwaarheid, omdat zij ons berouw en ons gevoel van verantwoordelijkheid wegneemt, tenminste verslapt."

G.J.A. Jonker, wiens eentonige, hardnekkige, maar ook hartstochtelijke stichtelijke benadering van Kierkegaard reeds spoedig in het oog valt, gaat onvermoeibaar voort zijn eigen ethisch-religieuze, individualistische gezindheid aan de hand van Kierkegaard te etaleren; Jonker schrijft niet zozeer een opstel. Jonker predikt: "Of men dronken lieden in grote massa's tezamen brengt, dit zal hen niet ontneren. God isoleert de mensch en gelijk het diens roeping is, hoe hij aan de wetten der natuur onderworpen zij, zich tegenover die natuur als zedelijk wezen te handhaven, zo moet hij ook, hoewel hij aan de wetten der zedelijke wereld onderworpen is, zich tegenover die wereld als religieus wezen handhaven."

Het opstel, zonder enige aantekening of noot, wordt onderschreven met: Leusden, Januari 1891 - G.J.A. Jonker.

GERRIT JAN ABRAHAM JONKER (1864-1924)

Dominee G.J.A. Jonker (Ned. Herv. predikant o.a. te Haarlem en Utrecht) wordt in Van Rhijns biografie over de oudere broer Aart³⁷⁾ getypeerd als "bepaald een discipel van den groten Deen".

Via Aart zou Gerrit met Kierkegaard in aanraking zijn gekomen.

Wat G.J.A. Jonker publiceerde, blijkt onveranderlijk betrekking te hebben op Kierkegaard.

Ook in zijn brochure over Nietzsche (1915; mat.st. {56}) duikt Kierkegaard weer op.

Het is bekend, dat Gerrit Jonker letterlijk in het harnas is gestorven: onder de beschrijving van het sterven van Kierkegaard, ten overstaan van een kring van oud-leden van de Ned. Chr. Studenten Vereniging.

In de door Ds. Barger (zie mat.st. {11}) ter gelegenheid van de begrafenis van Ds. Jonker uitgesproken lijkrede, werd nog eens benadrukt, "dat deze in Kierkegaard, de prediker van de waarde van de enkele mens, zijn leraar had gevonden".

In zijn artikel *Kierkegaard in Nederland* (1929; mat.st. {84}) publiceert van Rhijn een reactie op Jonkers opstel van de zijde van Prof. J.J.P. Valetton, middels brief van 27 augustus 1891: "Zoals gij begrijpen kunt, las ik uw stuk met grote belangstelling en veel genoegen. De opzet van uw stuk is voortreffelijk; en vooral ook het begin: de tegenstelling, die toch eigenlijk geen tegenstelling zijn moest, tussen het individuele en het sociale beginsel. Toch

vraag ik mij zelve wel af, of gij K. niet te hoog stelt, althans wat zijn betekenis aangaat voor anderen...Maar heeft hij werkelijk recht laten wedervaren aan het Evangelie?...het komt mij voor dat het zeker zeer ware puntje van het christelijk leven, waarop Kierkegaard allen nadruk legt, zoo niet voor hem zelf, dan toch voor anderen, een beletsel zou kunnen worden om werkelijk het heil in Christus deelachtig te zijn, of althans daarvan te genieten. Is Kierkegaards gedrag in zijn engagement, hoe nobel ook bedoeld en gevoeld, werkelijk goed te keuren? Ik betwijfel het zeer. En zelfs, schoon in veel mindere mate, zeg ik ditzelfde van zijn gedrag ten opzichte van den overleden bisschop Mynster. Ik geloof dat hij vooral in het eerste geval toch niet gehandeld heeft als een verloste, als een mensch die met God is verzoend, en dit weet Kierkegaards geheele persoonlijkheid, zooals die zich later ontwikkeld heeft, staat in onlosmaakbaar verband met zijn ongelukkige jeugd: gij hebt dit juist gezegd. Maar dit maakt nu wel dat wij hem zelve daarom te hooger waarden; maakt het echter ook niet dat zijn betekenis voor anderen daardoor in diezelfde mate minder wordt? Van hem te leeren wat "ernst" is, is zeker goed: maar men wachte zich toch ook voor "autosuggestie". In ieder geval echter is Kierkegaard een persoonlijkheid met wie het goed is in aanraking te zijn gekomen; en gij hebt een goed werk gedaan er onze aandacht bij te bepalen. Dat wekt gedachten, en zelfonderzoek."

Deze passages geven een aardig beeld van de discussie die losgemaakt werd naar aanleiding van de publikaties van de gebroeders Jonker; om dit beeld zo compleet mogelijk te krijgen, zij daar nog de volgende informatie van M.G.L. den Boer (1971)⁵² aan toegevoegd:

"Uit een brief van Jonker aan Voorhoeve (d.d. 15 september 1891) blijkt, dat Jonker heeft gereageerd op de brief van Valeton. De brief van Jonker aan Valeton heb ik niet kunnen achterhalen. Uit de brief aan Voorhoeve kan het antwoord van Jonker aan Valeton wel gereconstrueerd worden: "Het verheugt mij, dat gij (Voorhoeve) iets voor Kierkegaard voelt. Hij weet wat liefde is. Zijn prediking is een prediking van de Christus. Een zijde maar, ja, maar dan toch in die ene zijde een stuk van de levende Christus, van wie leven uitgaat over onze diepingewortelde lichtzinnigheid. Valeton heeft mij over hem geschreven en ik hem hem geantwoord. Zijn indruk was een soortgelijke als de uwe; La Saussaye (jr.) had het bejammerd, dat de man zo weinig harmonisch is. Maar het anticiperen op de toekomstige harmonie kan onwaar zijn, en omgekeerd: in het moedig erkennen en aangrijpen van het fragmentarische van ons leven kan een grote zegen liggen. Kierkegaard die over de paradox spreekt, heeft zelf iets paradoxaals - maar toch geloof ik, dat er in hem meer van de verzoening ligt dan in menig rustig, dood bestaan." ... " (Den Boer, a.w., p. 691).

{9} 1891; Dr. A.J.Th. Jonker: 'Onze roeping om de mensen die wij zien lief te hebben, door Søren Kierkegaard'.

In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, pp. 1025-1054.

Volgens de enige door Jonker aan de tekst gehechte noot, is dit artikel "een opstel genomen uit het werk van Kierkegaard dat 't vorig jaar in 't Duits verscheen onder de titel: *Leben und Warten der Liebe* - aus dem Dänisch übers. von A. Dorner, Leipzig 1890"⁵³; Jonker wil middels deze Nederlandse vertaling gelegenheid geven tot nadere kennismaking met Kierkegaard, vooral met de meer stichtelijke werken. Wellicht om in de vorm van een indirecte mededeling aan de lezers te tonen dat hij "up to date" is m.b.t. de bij onze oosterburen ingezette Kierkegaard-receptie, verwijst Jonker kortheidshalve naar "een zijns inziens in menig opzicht onjuiste beschouwing van Chr. Schrempf in Gottsched's Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1891, III...en men begint hoe langer hoe meer te begrijpen dat er in Kierkegaards werken een schat van levenswijsheid besloten ligt".

{10} 1892; A.J.Th. Jonker: recensie van: *Was wir lernen von den Lilien auf den Felde und den Vögeln unter der Himmel. Drei Reden von Søren Kierkegaard . Nach dem Dänischen frei bearbeitet.* Gotha, Thienemann's Hofbuchhandlung, 1891. In: *Theologische Studien* ⁵⁴⁾, 10e jrg., pp. 245-247.

Naast een aantal lofuitingen voor deze bewerking laat Jonker weten dat Bärthold reeds eerder deze toespraken in het Duits heeft uitgegeven, tezamen met drie "Beichtreden" over Luk. 18: 13, Hebr. 4: 13 en Luk. 7: 37 (Jonker doelt op: '*Die Lilien auf dem Felde und die Vögeln unter dem Himmel*' - Drei Fromme Reden; *Hoherpriester-Zöllner-Sünderin* - Drei Beichtreden von Søren Kierkegaard. Zusammengestellt von A. Bärthold. Halle 1877, J. Fricke. 78 pp). Volgens Jonker is de nieuwere, door hem gerecenseerde uitgave een betere gelegenheid om achter de oorspronkelijke bedoelingen van Kierkegaard te komen. Dit werk is namelijk geen vertaling, maar een bewerking. "En de bearbeider (Alfred Puls, phil.Dr.) heeft zich allerlei uitbreidingen, verkortingen en ophelderingen veroorloofd, waardoor het boekje enerzijds aan waarde gewonnen, maar toch ook aan de andere kant aan waarde verloren heeft."

Kierkegaard is (ondanks het feit van "paradoxen die soms dissonanten waren"), en blijft: "een profeet met élan, een élan dat zich aan onze begrippen van harmonische afronding weinig pleegt te storen". De recensie wordt besloten met een verwijzing naar Schrenpf, (die het trouwens volgens Jonker, - zie mat. st. [9], om daar niet nader toegelichte redenen in menig opzicht bij het verkeerde eind zou hebben): "Dit is intusschen zeker dat Kierkegaard (zooals Schrenpf het uitdrukt in zijn artikel over K in het Zeitschrift für Theol. u. Kirche, I, 3, 1891) 'den urchristlichen Enthusiasmus' weer heeft ontdekt, geen phrase, maar een nuchtere bezonnenheid".

{11} 1893; H.H. Barger: *Aanmerkt de leliën des velds en de vogelen des hemels* - Drie toespraken door S. Kierkegaard , uit het Hoogduitsch vertaald door H.H. Barger, predikant te Bloemendaal. Rotterdam, J.M. Bredée, z.j.⁵⁵⁾

Bargers 'Voorrede' luidt: "Het is niet meer noodig den schrijver van dit boekje nog in te leiden bij ons Nederlandsch publiek. Het is door bekwaamer hand dan de mijne geschied, waar Dr. A.J.Th. Jonker reeds meer dan eenmaal de aandacht op hem vestigde. Men vindt ook in dit geschrift diepe gedachten, uitgesproken in eenvoudigen vorm. Moge het menig bekommerd harte ter bemoediging zijn! En men behoeft niet bekommerd te wezen, om deze toespraken met dankbaarheid aan te hooren. Of worden wij niet allen in onzen kouden, materialistischen tijd maar al te veel naar omlaag getrokken? Loopen wij niet allen gevaar om aan het genot den vrede, aan de gejaagdheid onzer eeuw onze gemoedsrust, aan de betooveringen van het stoffelijke de onzichtbare heerlijkheid des menschen ten offer te brengen? Laat dan in de stille uren, die u te midden van het drukke leven onzer dagen nog verblijven, Kierkegaard eens tot u spreken en hij zal u leeren wat het zegt, mensch te wezen, om u tot de waardering van het voorrecht, maar ook tot de vervulling der roeping aan te sporen, die daaraan verbonden zijn (B.)."

{12} 1896; Joh. W. Pont: Søren Kierkegaard . In: *Stemmen uit de Luthersche Kerk in Nederland* ⁵⁶⁾, pp. 97-125.

Het artikel valt in tweeën uiteen: eerst zegt Pont iets over Kierkegaards persoon, en dan volgt behandeling van het centrale thema van Kierkegaards werkzaamheid: "Het Christendom moet weer in de Christenheid worden ingevoerd".

Het karakter van Kierkegaard zou zijn gevormd door vervreemding van de buitenwereld, waardoor hij tot zichzelf kon komen; tegen het hem omringende klimaat ("materialisme", "pantheïsme", "socialisme", "Hegelianisme") zet hij zich af via de "tegenbepalingen": "de persoonlijke God" en "Het individu staat hooger dan het geheel"; verder keerde hij zich tegen "de zedeloosheid der Romantiek".

In zijn uiteenzetting over de verhouding tussen tijdperk en persoon noemt Pont overeenkomsten met Vinet.

Aanleiding tot Kierkegaards auteurschap was de verbreking van zijn verloving met Regine Olsen: "Hij had haar persoon niet noodig om haar lief te hebben, even gaarne hield hij zich met haar bezig in de herinnering. Liever schreef hij haar lange brieven, dan dat hij met haar sprak."

Tevens wordt door Pont de aandacht gevestigd op het belang van de persoon van Socrates voor Kierkegaard. Of de zgn. Socratische methode een invloedrijke is, wordt door Pont betwijfeld: "Trouwens, al toont men op Socratische wijze de onhoudbaarheid eener levensrichting aan, men oefent daardoor op den persoon nog geen invloed uit; daardoor wordt iemands wilskracht nog niet versterkt."

Pont geeft geen vermelding van de bronnen waaraan zijn Kierkegaard-kennis ontleend is, zodat de herkomst van het blundertje dat "zijn eerste hoofdwerk anoniem (i.p.v. pseudoniem) verschenen was" niet te achterhalen valt.

Van het schrijverschap laat Pont verder alleen de laatste periode aan bod komen, welke in het teken van het lijden staat. Kierkegaard zou volgens Pont eenzijdig beheerst worden door de offeridee; dit moet, aldus Pont, echter voor de Christen geen doel zijn, doch middel "om in Christus' gemeenschap te zijn". Met de bewering dat er naar aanleiding van Martensens dood een konflikt lag tussen Kierkegaard en de (Lutherse) Kerk, wordt deze merkwaardig schematische inleiding besloten.

{13} 1896; P.D. Chantepie de la Saussaye: Kierkegaard-verwijzing in een lezing op het eerste godsdienstwetenschappelijke kongres te Stockholm, 31 augustus 1897⁵⁷⁾.

"Es kan einmal nicht anders sein: der religions-geschichtlichen Betrachtung geht eine gewisse Tiefe ab. Sie ist vollberechtigt und nothwendig, aber sie hat ihre Grenzen. Sie lehrt uns die Geschichte von Abraham's Opfer beurtheilen als ein altes Document vom Uebergang einer rohen Zeit mit Kinderopfern zu milderem Gefühl, dem das ein Greu war. Und das ist richtig, - lässt uns aber ziemlich kühl. Lesen wir aber wie ein S. Kierkegaard in Frygt og Bæven (Furcht und Zittern)* in dieser Erzählung die tiefsten Gedanken über den Glauben aufdeckt, dann fühlen wir uns in lebendiger Gemeinschaft mit einer Welt, zu der schon in der Vorzeit die Religion den Zugang öffnete. Nun kann man sagen: ja, aber nur das erstere ist Wissenschaft, das zweite "dialektische Lyrik". Aber wo ist man der Wahrheit näher, wo ist der religiöse Schatz wirklich gehoben?"

*"Vor Tid bliver ikke staaende ved Troen, ikke ved dens Mirakel, at gjøre vand til viin, den gaar videre, den gjör viin til vand" (Unsere Zeit bleibt nicht beim Glauben stehen, bei dessen Wunder, Wasser in Wein zu verwandeln; sie geht weiter: sie verwandelt Wein in Wasser. - Fr. o.B. p. 41).

Vanwege de Duits-taligheid maakt bovenstaand fragment eigenlijk geen deel uit van de Nederlandse Kierkegaard-receptie in strikte zin.

Maar omdat hier te constateren valt, hoe een Nederlander op een congres in Stockholm er blijk van geeft, vertrouwd te zijn met de Deense taal, en dat nog wel vóór de eeuwwisseling, heb ik gemeend dit citaat toch onder het Nederlands-talige netto materiaal te laten vallen.

We zullen P.D. Chantepie de la Saussaye in het vervolg (tot en met 1910) nog een zestal malen in het Nederlands over Kierkegaard aan het woord kunnen laten. Zijn Deense vrouw, Mevrouw R.E.M. de la Saussaye-Martin (die de hand zal hebben in de bloemlezingen *Keur* (1905) en *Nieuwe Keur* (1911) en verantwoordelijk is voor de vertaling *Stichtelijke Redenen* (1918), zal trouwens in niet geringe mate hebben bijgedragen tot de kennis van het Deens van haar man.

PIERRE DANIEL CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE Dzn. (1848-1920)

Geboren in Leeuwarden, waar zijn vader, Daniël Chantepie de la Saussaye toen nog Waals predikant was. Hij studeerde in Utrecht, waar hij in 1871 promoveerde bij Doedes op de dissertatie *Methodologische bijdrage tot het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst*. Volgens Rasker (1974)⁴⁰ "ploegen op onontgonnen terrein; er was nog nergens in Europa een leerstoel voor algemene godsdienstwetenschap en evenmin bestond er nog een handboek voor dit vakgebied. Hij moest zijn materiaal zelf verzamelen uit de werken van klassieke schrijvers zowel als uit moderne etnografische studiën, berichten van zendelingen en dergelijke" (a.w., p. 235). In 1872 werd hij predikant te Hemmen, en in 1878 (Poortmans opgave op p. 210: 1876 is dus foutief) de eerste hoogleraar voor de algemene godsdienstwetenschap (C.P. Tiele was in het jaar daarvoor de eerste hoogleraar voor dit vak te Leiden geworden) in Amsterdam. "In zijn inaugurele oratie over 'Het belang van de studie van de godsdiensten voor de kennis van het christendom', sprak hij over een prae van het christendom boven de natuurgodsdiensten, niet in de zin van een tegenstelling, veeleer in die van een vervulling. Ook de niet-christelijke godsdiensten berusten op openbaring: aan de behoefte van de menselijke geest komt overal dezelfde God tegemoet, die in de natuur en geschiedenis, in rede en geweten, zich openbaart. De oorspronkelijke openbaring zoeken we niet in de historie, zodat de heidense religies als verbasterde resten daarvan beschouwd zouden moeten worden, maar liever op de bodem van het mensenhart, en daar zoeken we dan ook niet tevergeefs. De oneindige is overal. Nergens is de levende God verre van de mens die Hem, zij het ook "niet kennende", dient, "omdat ik in het christendom de waarheid erken, kan ik onmogelijk eenigen godsdienst voor ijdel houden" (a.w., p. 235).

Na tien jaar studie publiceerde De la Saussaye in 1888 zijn *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Van de vier delen - een algemeen, een fenomenologisch, een etnografisch en een historisch deel - was met name het fenomenologische in bijzondere mate baanbrekend werk, de eerste breed opgezette poging in deze richting; ze stond voor hem tussen de godsdienstgeschiedenis en de godsdienstwijsbegeerte als "der erste, umfassendere Versuch, die Hauptgruppen der religiösen Erscheinungen, ohne sie doctrinär einheitlich zu erklären, so zu ordnen, dass die wichtigsten Seiten und Gesichtspunkte aus dem Material von selbst hervortreten".

In 1899 verruilde De la Saussaye de leerstoel van godsdienstwetenschap voor die van encyclopaedie, de geschiedenis van de leer aangaande God en de zedekunde, als opvolger van Gunning te Leiden. In zijn Leidse oratie wordt Kierkegaard opnieuw met ere genoemd (zie stuk [16]), terwijl hij daarin tevens de zedekunde opvat als christelijke ethiek, beschrijving van het christelijke leven in zijn eigenaardigheden, en als doel stelt: de rijpheid van het zedelijk oordeel. Rasker (1974) schrijft: "Het ethisch karakter der theologie krijgt dan ook alle nadruk: de dogmatiek zal ethisch, niet de ethiek dogmatisch behandeld moeten worden....leven gaat voor waarheid..."

Er is terecht op gewezen, dat in zijn opvatting van het ethisch beginsel de invloed van Schleiermacher en Kierkegaard elkaar raken, en dat dit mogelijk is, omdat Schleiermachers denken veel meer overeenkomt met dat van Kierkegaard dan men zich meestal realiseert." (a.w., p. 237).

In 1907 verschijnt *Geestelijke Stroomingen*, een bundel essays van godsdienstwijsgerig karakter, uitermate bekend en vaak geciteerd.

Het Christelijk Leven I en II (1910; 1912 - zie ook resp. mat.st. (36) en (42)) tenslotte, betreffen een breed opgezette ethiek.

{14} 1897; R.C. Boer: 'Georg Brandes' (5e aflevering)

In: *De Gids* (III), pp. 496-500.

"Deze oefening in zelfbeheersching is voor Brandes het groote gewin van den strijd van het jaar 1871 geweest....Maar het is voldoende geweest, om voor hem het inzicht te openen in een karakter, dat dergelijke aanvechtingen kende (d.w.z. dat R.C. Boer zich kan voorstellen, "hoe voor des schrijvers verbeelding in enkele oogenblikken het beeld van den lijdenden Christus mag gezweefd hebben") en ze niet meester is geworden; hij schildert ons een portret van Kierkegaard.

In zijn boek over Taine zegt Brandes: "Men moet tot op zekere hoogte sympathiseeren, met wat men zal kunnen verstaan." Ik ben er overtuigd van, dat de zielestrijd van het jaar 1871 en de volgende jaren Brandes den sleutel in de hand gegeven heeft tot het karakter van Kierkegaard. Een christelijke mysticus, een vijand van moderne wetenschap en vroolijk heidendom, een schrijver, wiens boeken opgevuld zijn met bijbelteksten, die als zoovele bewijsplaatsen voor zijne beweringen moeten dienen, in één woord, de meest typische vertegenwoordiger der geestesrichting, die in de "Hoofdstroomingen" telkens wordt aangegrepen. En over hem schrijft Brandes een boek, dat niet alleen van het diepste inzicht getuigt, maar dat meer heeft bijgedragen, om Kierkegaards roem over Europa te verbreiden, dan alle lofspraken van zijn geestverwanten te zamen. Hoe is dat te verklaren? De schrijver heeft het sympathieke punt gevonden, waar de aanraking der zielen plaatsvindt, en van dat punt uit verstaat hij de gehele verschijning. Ook Kierkegaard was een polemische natuur; ook hij werd door de dagbladpers aan den spot van het gemeen prijsgegeven. En ook bij hem is uit dien strijd de voorstelling geboren van de hoge beteekenis van het martelaarschap...Het is gemakkelijk te zien, hoe Brandes, over Kierkegaard sprekende, zich zijn eigen ondervindingen voor den geest brengt. Wanneer men bv. leest:

"Openbare personen zijn in onzen tijd zóó gewend in de zoogenaamde serieuze pers te worden uitgescholden, dat zoo iets beschouwd wordt als een zaak van het minst mogelijke gewicht. Buitengewone mannen zijn zoo gewend te worden aangevallen en bespot in de schotschriften, dat niemand zich bedroefd maakt over de werkzaamheid van

heer Echterakker,
heer Eere loos, heer Luis, heer Laagvanziel,
heer Geelvangal en meer zulke heeren,
die op der natie beste namen teren

dan verstaat men, welk een genot het den schrijver moet geweest zijn, met dit citaat uit Adam Homo tegelijkertijd de situatie te schilderen, waarin Kierkegaard verkeerde, en zijn vijanden in 't voorbijgaan een oorveeg te geven. Denzelfden geest ademt een volzin als deze: "Het werd hem steeds duidelijker, dat het in een klein volk slechts

mogelijk was een eenigszins menschwaardige en gelukkige existentie te leiden, als men zoo weinig mogelijk op den voorgrond trad". Of: "Het ging voor hem op, wat zijn eigen leven hem vroeger niet had geleerd, dat in kleine maatschappijen eene soort samenzwering plaats heeft van de middelmatigheden tegen den zelfstandige, die de meening der anderen niet aan wil nemen, maar zoo onbeschaamd is, ze wat te willen leeren."

De groote verdienste van het boek is intusschen, dat de schrijver niet blijft staan bij deze subjectieve sympathie voor den agitator, die het met de pers te kwaad heeft, maar, zooals gezegd is, van daar uit weet door te dringen in het diepste van Kierkegaards gedachtenleven en ons zijn dogmatische denkbbeelden ontvouwt met eene logica, alsof hij geen apostel der "vrije gedachte", maar een volbloed christelijk opgewekt theoloog was.

Men ziet, hoe Brandes, in plaats van tot een Christus zich tot een mikrokosmos ontwikkelt. En waarlijk, wie het laatste in hem waardert, heeft geen behoefte, het eerste in hem te zoeken."

{15} 1898; G.J.A. Jonker: "Søren Kierkegaard - De Enkele"
In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, pp. 1099-1129.

In zijn tweede opstel over Kierkegaard kan Ds. Jonker inmiddels veel meer brongegevens produceren van direkte recipiënten dan in zijn eerste artikel van 1891 het geval was.

Hij verwijst nu naar Harald Höffding, "die Kierkegaard in een monografie de grootste denker van zijn volk noemde", naar Adolf Strodtmann "die in *Das Geistige Leben in Dänemark* de letterkunde der wereld nergens door Kierkegaards peinen over zijn levensverhoudingen overtroffen", en naar Waltz, "die hem in *Søren Kierkegaard der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts* met de Engelse dichter Carlyle vergeleek": kortom, volgens Jonker is de Kierkegaard-studie nu overal op gang gekomen en getuigenissen te over⁵⁸).

Jonker benadrukt de punten: dat Kierkegaard geen systeem heeft en ook niet wil hebben; dat Kierkegaard vanaf het begin een godsdienstig schrijver was, meer zelfs: soms een profeet. Maar de "centraal-idee" is volgens Jonker: "de Enkele".

Het begrip van "de Enkele" schijnt bij Kierkegaard niet vanaf het begin op de voorgrond te hebben gestaan, maar eerst langzamerhand gerijpt te zijn. "Bij Socrates, die later bijna de plaats van een heilige inneemt, wordt in het jaar 1841 nog afgekeurd, dat hij geen oog voor het geheel heeft, maar zich alleen met de enkele mens inlaat, alsof de mensen als enkelingen bestonden en niet als leden van een huisgezin en staat en kerk, waaraan zij zich onderwerpen moeten en waartegenover zij maar niet zo voor eigen rekening hun private opinie mogen laten gelden... .

In de lente van 1843, enige maanden na 'Entweder-Oder' verschenen 'Twee Stichtelijke Toespraken', in het voorwoord waarvan Kierkegaard spreekt over "de enkele, die ik met vreugde en dank mijn lezer noem". Aan het slot van de 'Stadiën' (1845) komt een schrijven van Frater Taciturnus voor, die op ironische wijze tegen zichzelf waarschuwt: hij zou ieder willen voorspiegelen, dat de enkele oneindige betekenis heeft en dat dit de enige waarde van het leven is. In het in 1847 vervaardigde 'Een woord over de betrekking van mijn werkzaamheid als schrijver tot den enkele' (later omgewerkt en uitgebreid), zegt Kierkegaard: "dat de onenigheid tussen verschillende van zijn tijdgenoten en hem ten dele op rekening van de enkeling te stellen is: velen zouden zijn boeken lezen wanneer de enkeling er niet was; en de massa liet hem wel geheel met rust zonder de enkeling....In zijn

pseudonieme geschriften wordt de ene enkeling voornamelijk in aesthetische zin voorgesteld (als: de uitmuntende, de uitstekende), maar zijn stichtelijke werken brengen alle, en dat zo officieel mogelijk, de enkeling: in de betekenis van wat ieder mens is of kan zijn. Zo is aan de categorie van de enkele de zedelijke betekenis van het individu onvoorwaardelijk gebonden”.

Tenslotte worden er door Jonker enige “zijlijntjes” aangegeven, die bewijzen kunnen hoe “de enkele” het middelpunt van Kierkegaards ideeën is: a. De ethisch-religieuze kennis kan pas via de subjectiviteit een waarheidsgehalte bevatten: existierend denken en denkend existen, b. Ook het begrip “gelijktijdigheid” is uit het begrip “de Enkele” afgeleid: “De Enkele moet ook vrij zijn tegenover de historie. De achttien eeuwen die hem van Christus scheiden, moeten weg....Zonder tijdgenoot ook geen ergernis. Datgene waarmee ik gelijktijdig ben, is werkelijkheid voor mij. Ook nu kan ik gelijktijdig met Christus zijn, zal mijn verhouding met hem een reële en geen poëtische wezen.”

Haarlem, september 1898.

{16} 1899; P.D. Chantepie de la Saussaye: Kierkegaard-verwijzingen
In: *De Taak der Theologie* (inaugurele rede)⁵⁹.

“Alleen de waarheid die opbouwt is waarheid voor u.”

In dit slotwoord van zijn voortreffelijkste boek (Enten Eller) herhaalt Kierkegaard slechts wat tal van grote denkers en vrome geleerden vóór hem hadden gezegd: “dat waarheid opbouwt, een geestelijk bezit moet zijn van den geheelen mensch”, aldus opent de rede van Chantepie de la Saussaye.

Op p. 14: “Het christelijk geloof is nu eenmaal niet geschikt om zonder rest op te gaan in zijn wetenschappelijke formuleering; het is eene in de wereld niet gangbare waarde; de theoloog moet van dit paradoxaal karakter van het geloof diep doordrongen zijn. Wie het kenmerk van ergernis en dwaasheid te wezen in der menschen oogen aan het Evangelie onttrekt, heeft dat Evangelie krachteloos gemaakt....Tegenover de gedachteloosheid en oppervlakkigheid van hen, die het Evangelie als een zeer gewone, verstandige, wereldsche waarheid aanprijzen, is het van het uiterste gewicht op dit paradoxaal karakter vollen nadruk te leggen. Niemand heeft dit in onze eeuw wegslepend, hartstochtelijker gedaan dan de Deen Kierkegaard, aan wien ik het woord van mijn aanhef ontleende. Dat God leeft en werkt hoog boven ons bidden en denken, dat waarachtige aanraking met Hem ons redelijk inzicht, ons zedelijk gevoel zoowel ons alledaagsche, gelijkvloersche leven als ons beste oordeel en onze hoogere idealen, ja onzen christelijken godsdienst in zijn kerkelijke sleur als volkomen verwerpelijk, ja als godslasterlijk brandmerkt: dat heeft Kierkegaard met scherp vernuft en diepen ernst telkens en telkens herhaald.”

2.2.2 Karakterisering der periode (1890-1899)

“Kierkegaard in Nederland” betekent ook in dit tweede decennium van zijn ontvangst-geschiedenis zonder meer: Kierkegaard onder theologen.

Nog nauwkeuriger geformuleerd: voor de eeuwwisseling wordt de “stichtelijke” Kierkegaard door de zgn. Ethischen (binnen de Ned. Herv. Kerk) in pacht genomen. De Lutheran Joh. Pont recipieert hem in een meer nuchtere en zakelijke terminologie; “Kierkegaard bij de Lutherse” blijft beperkt tot dit incident in de vorm van Ponts bijdrage.

Van een belichting van de "litteraire" Kierkegaard is bij Boers behandeling van het inlevingsvermogen van Georg Brandes geen sprake. Het is eigenlijk jammer dat R.C. Boer niet nog even herinnert aan Piersons artikel uit 1880.

Belangrijk, tenslotte, is dat met P.D. de la Saussaye de mogelijkheid opdoemt, de beperkingen van het gebonden zijn aan vertalingen van vertalingen, te doorbreken.

2.3 Van 1900 tot aan 1910

2.3.1 Materiaalstukken {17} t/m {35};

biografische notities: Harald Høffding, Is. van Dijk, G.F. Haspels, Willem Leendertz, Gerard Heymans

{17} 1900; J.G. Appeldoorn: *Søren Kierkegaard* (Høffding, *Søren Kierkegaard als Philosoph*. Frommann's Klassiker der Philosophie).

In: *Theologisch Tijdschrift* ⁶⁰, 34e jrg., p. 227-260 (rubriek: Verhandelingen).

Volgens Appeldoorn is er rond de eeuwwisseling zeer veel belangstelling voor Kierkegaard in Denemarken, terwijl ook in Duitsland de Kierkegaardstudie bloeit. In Nederland zijn inmiddels een paar stichtelijke werken verspreid, althans "in zekere kringen, maar dat er velen zijn die één of meer zijner hoofdwerken bestudeerden, is mij niet bekend". En toch ook in Denemarken zelf vormen Høffding (met zijn *Geschichte der neueren Philosophie*) en Georg Brandes (met zijn *Hauptströmungen*) "uitzonderingen in dit opzicht".

Appeldoorns indruk bij lezing van Brandes' *Charakterbild* is weliswaar, dat Brandes "in Kierkegaard een fossiel wezen ziet, een soort mummie", maar toch vindt hij dat de werken van Brandes en Høffding elkaar aanvullen. Zo bevat Høffding biografische bijzonderheden, b.v. over Kierkegaards verhouding tot zijn vader, die men bij Brandes niet zou aantreffen, terwijl aan de andere kant Brandes weer meer biografische details zou geven in verband met Kierkegaards auteurschap.

Het boek van Høffding "bepaalt zich tot de aanwijzing van Kierkegaards plaats in het denken van zijn tijd en zijn volk en tot het weergeven en beoordelen zijner eigenaardige denkbeelden", aldus Appeldoorn. Zo staat de "denkerfamilie" Kierkegaard, Sibbern en Poul Møller in haar opvatting over de subjectieve waarheid tegenover het speculatieve idealisme van Hegel, Heiberg en Martensen en de "Vermittelungstheologie" van Schleiermacher. Bij "de grondtrekken van Kierkegaards wezen" aangeland, geeft Appeldoorn vervolgens toch de voorkeur aan de zienswijze van Høffding, die de zwaarmoedigheid centraal stelt, boven die van Brandes, die de karakter-kategorieën "piëteit" en "verachting" hanteert.

"Herinnering en anticipatie waren de groote machten in zijn leven....De categorie van de mogelijkheid speelt ook verder bij hem haren rol. De werkelijkheid zou niet voldoende zijn tot opvoeding van het karakter. Eerst wie door de mogelijkheid gevormd wordt, wordt naar zijn oneindigheid gevormd. Kierkegaard heeft echter over het hoofd gezien dat de geconstrueerde mogelijkheden van dien aard kunnen zijn, dat men alle kracht gebruikte in den strijd met schimmen, zonder dat daartoe het leven in de werkelijkheid gemakkelijker werd."

Eigenlijk is Kierkegaard maar een bekrompen man, vindt Appeldoorn, en geeft het volgende, aan Høffding ontleende citaat: "Als God met een stok door de wereld ging, dan zou hij dezen vooral laten neerkomen op de ruggen van hen, die microscopische onderzoekingen doen. Want de natuuronderzoeker gebruikt zijn microscoop, zooals een gek zijn lorgnet, behalve dat de onbeschaamdheid van den eersten veel grooter is, daar hij God fixceert."

Appeldoorn: "Onbegrijpelijk, zulk eene uiting bij een denker uit deze eeuw!" Hij vervolgt: "De wezenlijke kennis is de kennis die de subjectiviteit oplevert. En daaraan beantwoordt dan de opvatting van het objectieve als waardeloos, zooals dan de objectief geldende kennis voor hem ook de onwezenlijke kennis was."

Na uit de doeken gedaan te hebben, wat Høffding verstaat onder "Kierkegaards Erkenntnisstheorie" (culminerend in Kierkegaards stelling: subjectiviteit is de waarheid), gaat Appeldoorn over tot uiteenzetting van Høffdings kritische behandeling van Kierkegaards ethische theorieën.

Bij Kierkegaard verloopt 's mensen geestelijke ontwikkeling niet continue (zoals de organische natuur daardoor gekenmerkt wordt), maar met sprongen, van kwaliteit naar kwaliteit. Zo betreft Kierkegaards theorie van de "stadia" een drietal klassen van mogelijke bestaansvormen: het esthetische, het ethische en het religieuze: strikt van elkaar gescheiden (sferen), door een onverklaarbare kwalitatieve overgang, een sprong.

Voor de determinist Høffding is de aan deze stadia-constructie ten grondslag liggende schaal van ethische waarden een puur formele aangelegenheid: het is louter de spannings-gradatie, welke de hoogte van de standaard bepaalt; "paradoxe religieuziteit" (door Appeldoorn "transcendente religieuziteit" genoemd) vormt het laatste en hoogste niveau van het bestaan: daar zijn de contrasten het grootst, en verschijnt de eis van een breuk met de tijdelijke dingen.

Omdat Appeldoorn niet over Høffdings kritiek kan heen kijken, ontgaat hem de pointe in die kritiek: Høffding omzeilt namelijk één van Kierkegaards meest fundamentele onderstellingen: de idee van de goddelijke oorsprong der menselijke ziel. Zonder nader begripen van deze aanname blijft een behandeling van de Kierkegaardiaanse categorieën "subjectiviteit" en "de enkele individu", in de lucht zweven.

Wat ook het geval is met het slot van Appeldoorns artikel. Men krijgt de indruk dat Appeldoorn niet goed weet wat hij aan moet met het vijfde en laatste hoofdstuk van het boek van Høffding. Noch qua visie, noch qua methode vormt deze staart namelijk een voortzetting van het boek, en dient daarom eerder als een tweede deel, zo niet als een zelfstandige verhandeling beschouwd te worden.

Daar komt Appeldoorn niet meer aan toe, althans maakt zich er haastig van af: "Steeds meer heeft hij in lijden het criterium van het hoogste gezien. Ik heb er reeds met eenige woorden op gewezen dat hij in zijn laatste levensjaren het Christendom onmogelijk achtte. Christen-zijn was hem toen identisch met het martyrium."

Gorredijk, J.G. Appeldoorn

HARALD HØFFDING (1843-1931)

Vanaf 1866 tot en met 1928 (zie HMM.nrs. 2627 t/m 2653 onder de Deense, en de nrs. 4849-4865 onder de Duitse sectie) heeft Harald Høffding (hoogleraar filosofie aan de universiteit van Kopenhagen van 1883-1915) zich onder meer met Kierkegaard ingelaten.

Van zijn werken en bijdragen in de vorm van tijdschrift-artikelen verdienen hier vermelding: *Philosophie i Tyskland Efter Hegel* (1872); *Der Nyere Philosophis Historie* (1890); *Mindre Arbejder II* (1905) (waarin op pp. 181-191 een karakteristiek van Kierkegaard afgedrukt staat, die eerder verscheen in het Zweedse tijdschrift *Ord och Bild* van 1902); *Mindre Arbejder III* (1913) (waarin een overdruk van *Kierkegaard Och Nietzsche* uit het *Svensk Tidsskrift* van 1911); *Religiøse Tanketyper* (1927) (waarin: *Pascal og Kierkegaard* uit het Deense Tijdschrift *Tilskuere* van 1923); *Erindringer* (1928).

Duitse vertalingen: *Ethik* (1888); *Der Menschliche Gedanke* (1911); *Geschichte der neueren Philosophie 1-2* (1904¹; 1921²); *Kierkegaard als Philosoph* (1902¹; 1922²); *Psychologie in Umrissen auf der Grundlage der Erfahrung* (1922); *Der Grosse Humor* (1930).

Door deze vertalingen en tijdschriftbijdragen ook aan Zweedse periodieken mag de invloed van Høffdings Kierkegaard-interpretaties niet onderschat worden, al zou men tot zoiets verleid kunnen worden door enigszins gerichtschattende typeringen als die van Henriksen (1951) en Thulstrup^{17b}; resp. pgs. 30 en 75).

"But in his temper and attitude towards life he was a contrast to Brandes, a moderate and lustreless thinker; his extensive and valued production is sustained by the endeavour to demonstrate continuity in thought and history, and his feeling towards life found final expression in "the great humour", that belief in the survival of value, which reconciles us to the vicissitudes and personal defeats"; (Thulstrup n.a.v. Bohlin.. "Es ist ferner für Bohlin eigentümlich, dass er sowohl Hegel als auch Kierkegaard liest, als ob sie zwei Lehrbuchverfasser vom gewohnten Typus wären...). In dieser Beziehung kann man Bohlin durchaus mit Høffding vergleichen, der in seiner Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie sämtlichen Denkern dieselben vier Fragen stellt, ohne sich am geringsten dafür zu interessieren, ob die Problemstellung nun auch immer adäquat ist".

In de inleiding tot *Den nyere Filosofis Historie* stelt Høffding inderdaad, dat ieder filosofisch onderzoek zich dient te richten op de kennis (het logische probleem), het zijn (het kosmologisch probleem), de waarden (het ethisch-religieuze probleem) en het bewustzijn (het psychologisch probleem); dat deze invalshoek bij Høffdings benaderingen van de geschiedenis der wijsbegeerte steeds weer terugkomt, betekent echter minstens, dat hem een feeling voor consequentie (zonder eentonigheid) niet ontzegd, en zeker niet verweten kan worden.

{18} 1901; P.D. Chantepie de la Saussaye: Kierkegaard-vermelding in: *Bjørnson's "Boven de Kracht"* ⁶¹).

In: *Onze Eeuw* ⁶², dl. III, pp.1095-1121.

"Nu reeds een twintigtal jaren hebben Scandinavische drama's en Russische romans tooneel en leestafel veroverd; zij tellen niet alleen mee wanneer men over Europeesche literatuur spreekt, zij geven veelal den toon aan. En niet zonder recht. Het is geen ongezonde smaak voor het vreemde, uitheemsche, die ons vaak eer naar een vertaald werk uit het hooge Noorden of het verre Oosten doet grijpen dan naar een oorspronkelijk Duitsch, Fransch, Engelsch boek....Zoo zijn ook de Noren en Russen door tal van daden met de groote kultuurvolken verbonden....En wanneer ik nu de Russen laat glippen en mij tot de Noren bepaal, dan merk ik op hoe op hun geestelijk leven twee groote Deensche, Scandinavische profeten hun stempel hebben gezet. Grundtvig en Kierkegaard zijn buiten het Noorden weinig bekend....Met name Søren Kierkegaard, de eenzame, paradoxale denker heeft de geesten met een geweldigen greep aangevat en niet losgelaten. Niemand gaat aan hem voorbij, zijn adem is over de geheele literatuur. Een letterkundige als G. Brandes wijdt hem een uitvoerige studie, de beide hoogleraren der wijsbegeerte te Kopenhagen (Høffding en Kroman) laat hij niet los eer zij met hem hebben afgerekend. De Fransche kritiek spot met dien grooten onbekende die den sleutel zou bezitten van Ibsen's drama. Het is de spot der onkunde. Inderdaad ontmoeten wij dien man met zijn zonderlinge verbinding van fantasie en denken, met zijn snijdende prediking en zijn vlijmenden spot allerwege in de Noorsche litteratuur. Hij heeft diepe geesten versomberd, hij heeft oppervlakkige geesten verdiept, hij heeft van talloos velen het geestelijk peil boven de trivialiteit verhoogd."

Op p. 1096 verwijst de la Saussaye naar Georg Brandes' *Björnsterne Björnson* (1882). In de Nederlandse vertaling *Scandinaafsche Persoonlijkheden* (1905)⁶³, waarin dit opstel van Brandes is opgenomen, kon de Nederlandse lezer eveneens op dezelfde indirecte wijze, als dat in bovenstaand opstel van de la Saussaye het geval is, kennis nemen van Kierkegaards rol in de Scandinavische literatuur. Teneinde de tekst echter, in dit stadium van toenemende "direkte" (althans voorzover de naam Kierkegaard in titels voorkomt) Kierkegaard-receptie, niet te veel te belasten met gevallen van indirecte SK-vermeldingen, wijk ik terzake van Brandes (1905) uit naar noot ⁶³.

{19} 1902; P.D. Chantepie de la Saussaye: Kierkegaardvermeldingen in *Allard Pierson* ⁶⁴

In: *Onze Eeuw*, 2e jrg., deel IV, pp. 590-601.

"Parallellen zijn waard wat zij waard zijn, d.i. meestal niet veel; maar zij doen soms op enkele zijden licht vallen....Bij het uitwerken zulker vergelijkingen zijn de punten van verschil voor 't minst even leerrijk als die van overeenkomst", aldus dekt Chantepie de la Saussaye zich in tegen eventuele protesten tegen vergelijkingen van het slag: bromfietsen en sinaasappels hebben weinig met elkaar gemeen, maar sommige bromfietsen zijn óók oranje: "Met dit voorbehoud waag ik nog een anderen naam naast dien van A. Pierson te noemen. Het is, meen ik, nog niemand ingevallen hem naast den Deen Kierkegaard te zetten; beider wereld- en levensbeschouwing verschilt hemelsbreed, in plastisch talent haalt Pierson niet bij Kierkegaard; toch doet de een mij vaak aan den ander denken. Niet slechts om louter uiterlijke punten van vergelijking: beider sterke neiging tot het ongewone, beider groote behoefte op te nemen wat in hun omgeving voorviel; maar vooral om de centrale eigenschap: het overwicht van esthetische gezichtspunten. Ik weet wel dat ook hier de twee mannen geheel verschillende wegen bewandelen, maar dit neemt niet weg dat zekere verwantschap bestaat. Bij Kierkegaard is de tegenstelling tot het artistieke het ethische, bij Pierson het intellectuele.

Pierson stelt het esthetische bovenaan, Kierkegaard verwerpt het, maar zonder het kwijt te raken. De schrijver van *Enten-Eller* stelt den mensch voor de keus, of liever tracht eigen houding te bepalen in het dilemma: esthetisch of ethisch. Met al den rijkdom van zijn fantastischen geest en zijn grillig talent schildert hij de gevaren van het esthetische leven, de ellenden van een verfijnde zinnelijkheid, het tooveren van harmonie over een wereld waarin zij niet is, het miskennen der zedelijke tegenstellingen; hij wil zich plaatsen op den bodem van het ethische, terwijl zijn natuur hem naar den anderen zijde trekt. Bij Pierson minder strijd, minder ernst, minder diepte; geen "entweder oder", maar "kritiek en waardeering, beide onbegrensd" in vrede en in vriendschap. Ziet hij dan niet dat het artistieke en het morele tegenover elkander staan? Hij kan het niet altijd miszaken; zelf heeft hij Luther, den genius des geloofs en Göthe, den genius der waardeering tegenover elkander gesteld, zelf erkend dat het Réveil geen Bach, geen Shakespeare kan voortbrengen. Maar op den duur heeft Pierson dat niet willen weten....in de geschiedenis der eersten christenen "de tragedie van het artistieke in den mensch" gezien, in de kunst de macht die ons troost en tot de hoogste dingen bekwaam maakt."

Later zal de vierde stelling bij Leendertz proefschrift (1913) deze vergelijking door Chantepie de la S. nog eens kritisch onder de loep nemen:

"Als Prof. Chantepie de la Saussaye Allard Pierson naast Kierkegaard stelt, en dit "vooral om de centrale eigenschap: het overwicht van aesthetische gezichtspunten", kunnen wij bij deze vergelijking enkel aan den jeugdigen Kierkegaard denken. Overigens ligt de overeenkomst van beiden in uiterlijke punten, doch vormen zij, wat het centrale betreft, een tegenstelling."

{20} 1902; G.J.A. Jonker: 'Iets over Kierkegaard' .

In: *Berichten van Eltheto* ⁶⁵⁾, jrg. 56, nr. 2.

Jonker begint met te konstateren dat er toenemende belangstelling is voor Kierkegaard. "Haspels⁶⁶⁾ leert Deensch om met hem in orde te komen (die oolijkerd, hij zal met het Deensch wel eerder klaar zijn dan met den Deen!)."

Op zijn beurt is Jonker gauw klaar met een globale weergave van "één van Kierkegaards kleinere, populaire stichtelijke boeken", door zich te beperken tot twee van de acht *Ausgewählte christliche Reden von Søren Kierkegaard* ⁶⁷⁾, te weten "Het heidensche zorgen" en "Stimmungen im Leidenskampfe" (Jonker laat dit zo in het Duits staan).

{21} 1902 ; G.J.A. Jonker: 'Nog iets over Kierkegaard'

In: *Berichten van Eltheto*, jrg. 56, nr. 5.

In 1902 is van dezelfde vertaalster uitgekomen: *Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen von Søren Kierkegaard* . 1. Darf ein Mensch sich für die Wahrheit töten lassen? 2. Ueber den Unterschied zwischen ein Genie und einem Apostel. Zum 1. Male aus dem Dänisch übers. von Julie von Reincke. (Mit einem Vorwort von Adolf Harnack). Giessen 1902 (Ricker), VIII + 72 pp.⁶⁸⁾

G.J.A. Jonker vindt het blijkbaar niet de moeite waard méér te vermelden dan dat hij twee verhandelingen bespreekt: "Mag een mens zich voor de waarheid laten dooden?" en "Over het onderscheid tussen een genie en een apostel".

(Over naar Appeldoorns bespreking van deze vertaling door von Reincke, welk stuk, in tegenstelling tot dit van Jonker, wèl de naam van recensie verdient):

{22} 1903; J.G. Appeldoorn: Boekbeoordeling van *Søren Kierkegaard. Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen* ⁶⁹⁾

In: *Theologisch Tijdschrift* jrg. 37, pp. 61-65⁷⁰⁾.

"Een klein boekje, meer merkwaardig door de vragen, die het stelt, dan door de antwoorden, welke op die vragen worden gegeven. Met antwoorden maakt Kierkegaard het zich ook zelden druk, zijn taak vatte hij op als hoofdzakelijk bestaande in het opwerpen van moeilijkheden, het stellen van vragen, waaraan een ander niet denkt. Zijn probleem begint, waar dit voor anderen is opgelost: Ich habe öfters grosse philosophische Werke gelesen, Vorlesungen von Anfang bis zu Ende gehört; es ist mir auch die ganze Zeit während des Lesens und während des Vortrages vorgekommen, dasz ich die Entwicklung verstand, - nur fiel mir ab und zu auf: "das war ein unheuer lange Einleitung, wie wird der Verfasser oder der Dozent fertig werden!" Aber was geschieht: das Buch ist zu Ende, die Vorlesung auch, und was mehr ist, der Gegenstand soll nun gleichfalls vollkommen erklärt und erschöpft sein! Und ich, der ich dachte, dasz wir jetzt erst uns dran machen sollten, ich kann natürlich so nicht das Geringste von dem verstehen, was ich doch zu verstehen

meinte". Zoo ook hier, waar het de vraag betreft, of een mensch zich voor de waarheid mag laten doodden.

In de aanvangswoorden, die spreken van den man, als kind streng opgevoed in de Christelijke religie, die nooit had gehoord van het Jezuskind, van engelen, etc. die altijd Jezus slechts had gekend als den gekruisigde, herkent men licht Kierkegaard zelf. Altijd vervolgde hem het beeld des gekruisigden, het scheen iets van hem te eischen. Dit beeld te schilderen, het aesthetisch te beschouwen scheen hem goddeloos, het dreef hem aan zelf dat beeld te worden, daarop te gelijken, voorzoover de mensch daarop gelijken kan, totdat de twijfel bij hem bovenkwam, voor hemzelf onverstaanbaar, of een mensch zich voor de waarheid mag laten doodden. Met Jezus was het iets anders....Wie een blik wil krijgen op Kierkegaards denken, leze deze verhandeling....De vraagstelling leert reeds dat Kierkegaard de vraag ontkennend moet beantwoorden. Geen mensch is tegenover den mensch in het bezit der absolute waarheid. Hoogstens mag dit het geval zijn waar de christen staat tegenover den Heiden, anders zouden zelfs de apostelen te veroordeelen zijn. Doch binnen de grenzen van het Christendom is het zeker ongeoorloofd. Hier wordt dus door Kierkegaard een concessie gedaan, die men niet zou verwachten van den man, voor wien het gold: "de subjectiviteit is de waarheid".

Wat het resultaat betreft is de tweede verhandeling nog poverder....En hoezeer deze verhandeling ook boeit, het is onmogelijk ze bevredigd uit de hand te leggen, zonder een vagen twijfel of we ook hier niet voor ons hebben een diepzinnig, een geestrijk spel, maar een spel. Kierkegaard heeft hier geschreven een stuk dialectische lyriek, en ook op hem hebben betrekking zijne woorden: "Der lyrische Schriftsteller kmmert sich nur um das Hervorbringen, genieszt die Freude des Hervorbringens, vielleicht oft durch Schmerz und Anstrengung: er hat aber mit Andern nichts zu schaffen, er schreibt nicht *damit* , *auf dasz* die Menschen aufgeklrt werden".

Gorredijk. J.G. Appeldoorn.

{23} 1903; P.D. Chantepie de la Saussaye: 'Potgieters Brieven'

In: *Onze Eeuw*, tevens in: *Portretten en Kritieken* , 1909, pp.165-207.

"Wij zien dus dat zelfs deze zich niet tot een "zuiver litteraire" beoordeeling vermag te bepalen; en wanneer hij van dien maatstaf afwijkt dan is het om klein burgerlijke, brave, verlichte meeningen te verkondigen. Daarin ligt de reden waarom wij hem niet kunnen rekenen bij die groote eenzamen, profeten, geloovigen, kunstenaars, zooals Dante, Bilderdijk, Kierkegaard, Carlyle....Ook A. Verwey spreekt van een "zegen Dante's" op hem. Welnu, ongetwijfeld heeft Dante Potgieter geboeid; maar het is toch al te dwaas beide namen in één adem te noemen of Potgieter's genrestukjes (want ook zijn langste en beste werken geven niet anders) naast de Divina Comedia te vermelden."

{24} 1904 ; Is. van Dijk: Kierkegaard verwijzingen

In: *Vota Academica* ⁷¹⁾.

"Men kan, ten slotte, citeeren uit diepe smart, of beter gezegd: om diepe smart te bedekken. Zulke smart blijft wel meestal op den achtergrond, in de verborgenheid van de ziel. Men kan, men mag niet telkens het verband van de zielswond afnemen. Toch brengt het leven ons gedurig op de grens der gevoelige aanraking. Dan pleegt het zoo te gebeuren, dat dikwerf een enkel woord moet dienst doen, wel menigmaal een stereotiepe uitdrukking en altijd een deminutivum, dat anderen en ook ons zelf vóór

de grens der al te directe, al te schrijnende aanraking houdt, een enkel woord, dat de smart niet uitdrukt, maar alleen aanduidt. Als het heet van het oude orakel: oute legei oute kruptei, alla sèmainei.

Kierkegaard vertelt ergens¹⁾ van eene in de liefde bedrogen vrouw, die haar leed placht aan te duiden met het vast wederkeerend woord: "ik was slanker dan het riet aan den stroom, hij heerlijker dan de ceder op den Libanon". Hij voegt er de kostelijke woorden aan toe: "vanwaar zij deze woorden had, weet ik niet, maar ik ben overtuigd: als Charon eens met zijn boot komt om haar naar den Hades over te varen, dan zal hij niet den obool, dien zij betalen moet, in haren mond vinden, maar op haar lippen de woorden: "ik was slanker dan het riet aan den stroom, hij heerlijker dan de ceder op den Libanon". Dit is ook citeren!

1)* *Entweder-Oder*, vertaling van Michelsen en Gleiss, 1885, erster Theil, *Schattenrisse*, p. 196. Het woord "deminutivum" nam ik uit de omgeving van het geciteerde. Ook K. haalt de woorden van het orakel aan."

Het is aardig dat Van Dijk in deze noot de bron aangeeft, want zo wordt de lezer anno 1988, nog eens een blik vergund achter de schermen van Van Dijks citeertechniek. Wat blijkt? Het hele hier gepresenteerde nettomateriaalstuk van Van Dijk is als 'containerstuk' van het Kierkegaard-voorbeeld van citeren, ontleend aan Kierkegaard. Dat noem ik nog eens citeren!

De *Entweder-Oder* -vertaling van Michelsen en Gleiss (1885) ligt niet binnen mijn bereik, zodat ik mij behelp met Hirsch (1964)⁷²⁾:

"....Für mich hatte ihr Auftreten in höchsten Maße Wahrheit, und ich, der ich ihr Mitwisser war, wandte in meinen stillen Gedanken auf sie das Wort an, welches von der Orakelrede gesagt ist: "sie spricht nicht, sie verhehlt nicht, sondern sie bedeutet" (oute legei oute kruptei, alla sèmainei). Ich habe viel von ihr gelernt und unter anderm auch die Beobachtung bestätigt gefunden, die ich öfters gemacht habe, dass Menschen, die heimlich eine Trauer in sich tragen, im Laufe der Zeit ein einzelnes Wort oder einen einzelnen Gedanken empfangen, mit dem sie für sich selbst und für den Einzelnen, den sie darein eingeweiht haben, alles bezeichnen können. Ein solches Wort oder ein solcher Gedanke ist im Vergleich mit der Weilaufigkeit der Trauer gleichsam ein Diminutivum, ist gleichsam ein Kosenamen, dessen man sich im täglichen Umgang bedient. Oft steht solch ein Wort in einem ganz und gar zufälligen Verhältnis zu dem, was es bezeichnen soll, und verdankt nahezu immer einem Zufall seine Entstehung. Nachdem ich ihr Vertrauen gewonnen, nachdem es mir gelungen, ihr Misstrauen gegen mich zu überwinden, weil ein Zufall sie in meine Gewalt gegeben hatte, nachdem sie mir alles erzählt, durchlief ich mit ihr oft die ganze Stufenleiter von Stimmungen. War sie dagegen hierzu nicht aufgelegt, und wollte gleichwohl mir andeuten, dass ihre Seele mit der Trauer beschäftigt war, so fasste sie mich bei der Hand, sah mich an und sprach: *Ich* bin schlanker gewesen denn ein Schilf, *er* herrlicher denn die Zeder des Libanon. Woher sie diese Worte hatte, weisz ich nicht; aber ich bin überzeugt: wenn dermaleinst Charon mit seinem Boote kommt, um sie in die Unterwelt überzusetzen, so wird er in ihrem Munde nicht den vorgeschriebenen Obolos finden, sondern diese Worte auf ihren Lippen: Ich bin schlanker gewesen denn ein Schilf, er herrlicher denn die Zeder des Libanon!"

In Hirsch' noot 165: Heraklit vom Delphischen Orakel, vgl. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Heraklit B93. In de Deense grondtekst⁷³⁾ geeft Kierkegaard trouwens noch vertaling, noch bron van het Griekse orakel-woord, zodat het Griekse citaat bij Hirsch tussen aanhalingstekens, en niet tussen haken geplaatst had moeten worden,

terwijl de vertaling, zoals ook in de Deense tekst, bij een noot ondergebracht had kunnen worden. -vdB.

Verderop in *Vota Academica* : (p. 54): “Die seltsamste Verirrung des menschlichen Geistes”, mij dunkt, er is hier nog iets meer....ik voel hier soms iets demonisch in den zin, waarin Kierkegaard dit begrip opvat en aangrijpend uitlegt, nl. als angst voor de innerlijkheid, angst voor innerlijk, eeuwig leven, als continuïteit in het leeg, vereindiging van geest...., de menselijke geest verstaat zich zelf niet meer!”

P. 80-81: “Wel menigeen gaat het hier als het dien kleermakersgezel verging, die tot een Rhijnschipper kwam met de vraag of hij mee mocht varen naar boven, den Rhijn op. De schipper noemde den passagiersprijs, die te hoog gevonden werd. O, zei de schipper, gij kunt ook wel mee komen voor het halve geld, maar dan moet ge buiten het schip loopen en meetrekken. 1)*

1)* Ik meen dat ik het verhaaltje bij Kierkegaard vond”.

P. 148: “Kierkegaard zegt ergens verdiend-ondeugend: “alles is tegenwoordig voor zulk een spotprijs te krijgen, dat het zeer de vraag is of iemand voortaan op de aangeboden waren nog zal willen bieden....Wat de oude Grieken, die zich toch ook wel een weinig op filosofie verstonen, als een taak voor het gansche leven beschouwden, omdat *het vermogen om te twifelen niet in dagen en weken verworven wordt....daarmee begint in onzen tijd iedereen.* 1)* Furcht und Zittern, pg XIII en XIV; ik cursiveerde”.

P. 150: “Nog eens, zoo zouden wij krijgen een geslacht, dat de pijn van den innerlijken groei niet gekend heeft....Voor *dezen* modernen mensch blijven, bij meer wetenschappelijke ontwikkeling, als zijn eenige dogmen over, die hij even vast maar niet even vroom, als de reeds vermelde muzelman de zijne, belijdt: wij menschen zijn niet anders dan exemplaren van de soort, èn, ziel en geest zijn niets anders dan bruikbare verzamelingen. Beide dogmen zijn in den grond één, immers de wetenschappelijke formulering van wat Kierkegaard wel een weinig plastischer aldus uitdrukt: de menschheid wordt hier ‘een school haringen in zee’, als school indrukwekkend, maar als enkele haring ‘eben nicht viel’”.

P. 201 (slot): “a. een docent moet *leven*, niet dood zijn. Men zou dit op zeer verschillende manieren kunnen toelichten. Kierkegaard vertelt ergens 1)* dat hij op school Terentius’ *Phormio* las. De dichter verhaalt daarin hoe Phaedria en zijn vrienden in een scheerwinkel het oogenblik zaten af te wachten dat een schoone citherspeelster aan den overkant moest thuis komen. De wel eens verstrooide docent vroeg dan waarom er een conjunctivus stond in: ...dum inde rediret domum. Als de jongens dan antwoordden: *dum* regeert den conjunctivus, werd er iets in hem wakker, en hij begon uit te leggen: indien een onverschillige portier of dienstman op het schoone meisje gewacht had, zou er een indicativus gestaan hebben, maar nu is er het “conjunctivische” van wege het verlangen, de beweging der ziel in het wachten. Onder dat uitleggen *was zijn stem een andere geworden.*

1)* *Stadien auf dem Lebenswege*, übersetzt von A. Bärthold, 1886.”

P.202: “... een nooit gedooft vuur was begonnen te gloren onder de grijze asch. Na eenige oogenblikken zwijsend hernam hij dan weer op zijn gewonen toon: die volgt. Kierkegaard voegt er bij: ‘Ik zie nu duidelijk dat mijn onvergetelijke leermeester, hoewel hij zich enkel met Latijn afgaf, ook in andere vakken iets vermocht.’ Men begrijpt, hoop ik, dat dit verhaaltje van *algemeene* toepassing is. Het is maar een allegorie.”

P. 202/203: “d. De docent, die iets weet, moet ook weten te zeggen wat hij weet. Somwijlen, zegt Kierkegaard ergens ondeugend, somwijlen wordt er in een advertentie een kindermisgevaar gevraagd, dat goed vertellen kan.”

In het deel II der *Gezamenlijke Geschriften* volgt na *Vota Academica* de ‘Inleiding’ op: *Keur uit de werken van Søren Kierkegaard* (1903) onder de titel *Over Kierkegaard*

(pp. 215-232), welk stuk ik bij de bespreking van de *Keur* (materiaalstuk {26}) aan bod zal doen komen - vdB.

ISAÄC VAN DIJK (1847-1922)

Isaäc van Dijk was Nederlands Hervormd predikant o.a. in Arnhem en van 1883-1917 hoogleraar godsdienstgeschiedenis en wijsbegeerte van de godsdienst te Groningen. Hij zag in aansluiting aan Schleiermacher en D. Chantepie de la Saussaye de dogmatiek als beschrijving van het leven der gemeente in de tegenwoordige tijd. Later heeft hij tegenover de bekende these van Von Harnack dat het dogma is "ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums", gesteld: "Het dogma is in zijn conceptie en ontwikkeling een werk van den christelijken geest met Grieksche middelen." Hij was onder de ethischen de eerste, die in de waardefilosofie van Rickert en Windelband mogelijkheden zag voor een actuele christelijke persoonlijkheidsfilosofie. Rasker (1974)⁴⁰ voegt hier aan toe, dat vooral in later jaren, ook Kierkegaard veel voor hem betekende. Tenzij men echter onder "later jaren" de jaren 1904-1907 verstaat, moet Van Dijks Kierkegaard-engagement niet overdreven worden: Alleen deel II der *Gezamenlijke Geschriften* bevat enige Kierkegaard-verwijzingen (welke alle in dit onderzoek gepresenteerd worden), en verder heeft, afgezien van de Inleidingen op *Keur* I en II (1905, 1911) en een Voorwoord op de vertaling *Liefdedaden* (1919) Kierkegaard geen expliciete rol gespeeld in zijn geschriften. Door Van Rhijn (1929) in *Kierkegaard in Nederland* wordt Van Dijks rol in de Kierkegaard-introductie ten onzent eveneens gerelativeerd:

"Prof. van Dijk hielp den lezer enigszins op weg in een voorwoord voor de eerste bloemlezing, waarin hij op zijn eigenaardige concentrische wijze van de dingen te belichten, een algemeene oriëntering betreffende de lectuur van Kierkegaard gaf....Zooals ook Prof. van Dijk, bij alle eerbied en hoogachting voor Kierkegaard, toch zijn bezwaren nooit heeft verborgen en meende dat het bij Kierkegaard te veel aan het 'Het is volbracht' ontbrak....Van Dijk genoot zeker ook van Vinet, maar wellicht nog meer van Gunning....Maar alle drie, vooral Valetton⁷⁴ en Van Dijk (de derde man is bij Van Rhijn: De la Saussaye Sr.), hadden toch wel bezwaren. Zij gevoelden zich beter thuis bij Vinet dan bij Kierkegaard."

{25} 1905; Ds. G.J.A. Jonker: *De Beteekenis van Kierkegaard voor het Godsdienstig Leven*.

In: *Berichten van Eltheto*, 59e jrg., nr. 17, welk nummer geheel door dit artikel van Jonker in beslag wordt genomen: pp. 137-148; Donderdag, 22 juni 1905.

Eerder in dat jaar 1905 was al verschenen: *Keur uit de Werken van Søren Kierkegaard*, zodat chronologisch dit referaat van Jonker eigenlijk na het materiaalstuk over de *Keur* (1905) zou moeten komen. Jonker merkt zelf ook op: "Het bestuur van Eltheto, vermoedelijk omdat door de uitgave 'Keur uit de werken van Søren Kierkegaard' de aandacht met nadruk op hem was gevestigd, heeft mij gevraagd op dit jaarfeest over hem te willen spreken."

Omdat we dit stuk van Jonker, al vinden we er af en toe verwijzingen in naar Van Dijks inleiding op de *Keur*, toch niet als een reactie op die *Keur* (zoals wél gevormd door de mat. stukken {27} t/m {32}) moeten zien, maar als losstaand daarvan, wordt het als materiaalstuk voorafgaand aan dat der *Keur* geplaatst. Evenmin is het stuk van Jonker een gelegenheidsstuk om te gedenken dat Kierkegaard in dat jaar precies een halve eeuw geleden overleden was, hoewel Jonker zijn lezers en passant wel op dit feit attendeert.

“Heeft Kierkegaard inderdaad beteekenis?”, begint Jonker. “Er zijn nog altijd menschen, die dit niet anders dan wrevelig willen toestemmen, en dezen zonderlingen Christen gaarne aan de vergetelheid prijs zouden geven. Deze menschen wil ik even in een hoek zetten, waar zij dan natuurlijk zooveel mogen pruijen als zij verkiezen.”

Een revue van Kierkegaard-literatuur volgt:

Deel 3 van ‘Frommans Klassiker der Philosophie’⁷⁵⁾. Harald Høffding “prof. te Kopenhagen, handelt daarin over wat hij noemt den grootsten denker van zijn volk. Hij erkent, dat hij na langen tegenstand Kierkegaard’s strenge opvatting van het Christendom verre boven de gewone, idyllische, harmoonische opvatting heeft leeren stellen. Hij prijst zijn groote denkkraft....Zijn polemieken aan het einde zijns levens kan alleen met den strijd van Plato tegen de sofisten en van Pascal tegen de Jesuiten worden vergeleken. Door Adolf Strodtman⁷⁶⁾ wordt hij met Vinet, met Pascal, met Carlyle, met Jeremia op één lijn gesteld. Er is een boekje over hem verschenen, dat hem op het titelblad noemt “den Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts”.⁷⁷⁾ Hauri roept uit: was er onder ons maar een Kierkegaard-gemeente! Paul Graue schrijft in “die Christliche Welt”⁷⁸⁾:Voor mijn eigen godsdienstige ontwikkeling was de kennismaking met hem een beslissende gebeurtenis, die tot nog toe alle andere te boven gaat....Men zou wenschen, zegt prof. van Dijk⁷⁹⁾, dat ieder, die Kierkegaard leest, hem nog eens las, zelfs zou een derde lezing geen schade, maar voordeel opleveren. Frans Gieseler⁸⁰⁾ laat zich aldus hooren: Hij is een kunstenaarsgenie van de eerste grootte, misschien niet minder dan Goethe....Hilty⁸¹⁾ prijst in Spurgeon’s preeken....en stelt dan Spurgeon Kierkegaard ter zijde....In ‘Glück’ noemt hij hem: zonder twijfel een voorloper van een Christendom, beter dan het tegenwoordige in het algemeen is.”

Dan volgt de zin, waaruit we kunnen aflezen, wie door Jonker in zijn aanhef precies op de korrel genomen worden: “Mij dunkt, met zulke getuigenissen heb ik de malcontenten genoeg om de ooren geslagen om ze nu stilletjes in hun hoekje te laten pruijen....Het spijt mij eigenlijk, dat ik mij door de mopperaars tot deze excusie heb laten verleiden, want meer dan een ‘aanleiding’ om met Kierkegaard kennis te maken mogen die lofuitingen voor niemand zijn.”

Na deze interessante ‘aanjager’ zit de vaart er bij Jonker in ieder geval genoeg in, om dit hele Eltheto-nummer (20 kolommen!) vol te schrijven: Het bestuur heeft hem hierom gevraagd, en “het zou ondankbaar van mij geweest zijn, als ik had geweigerd. Kierkegaard heeft toch ook wel in mijn eigen leven “ein bisschen Zimmt” aangebracht, wat ik anderen niet mag misgunnen. Alleen is de beperking, die de gelegenheid eischt, wat lastig....Ik laat nu alle biografie rusten. Evenmin behandel ik Kierkegaard als auteur of als filosoof: twee derde van het jongst verschenen werk leert hem ons in deze dubbele kwaliteit eenigszins kennen. Ook voor zuiver theologische beschouwingen is het hier de plaats niet. Blijft over een waardeering van Kierkegaard in zijne beteekenis voor het godsdienstig leven.”

Deze invalshoek van G.J.A. Jonker komt, kort samengevat, neer op een behandeling van Kierkegaard als “de goede boeteprediker”. Eerst zal ik in beeld trachten te brengen, waarom en in hoeverre “boeteprediker”, dan waarom “goed”.

“Kierkegaard wil onder die naar het verderf huppelende menschen een boeteprediker zijn....Alle menschen zijn immers christenen. Men zou bijna het vermoeden willen uitspreken, al zal men de beslissing in dezen gaarne overlaten aan de mannen van het vak⁸²⁾ overlaten, of zich ook niet bij de huisdieren, tenminste bij de edelste onder

hen, bij paarden, honden, koeien teekenen van Christendom vertoonen....Om kort te gaan: Luther had 95 stellingen, Kierkegaard heeft er maar één, en die eene luidt: het Christendom bestaat niet....

Het is de roeping van Kierkegaard het Christendom tegenover de arglistige schavuiten van menschen in zijn recht te herstellen....Kierkegaard heeft vooral de afschrikwekkende methode⁸³⁾ op den voorgrond gesteld, omdat hij geen beter middel wist om de menschen voor de waarheid te winnen....Bovendien kan de aardschgezinde in het absolute niets anders zien dan een plaag, een gruwelijk iets⁸³⁾, omdat het zegt Entweder-Oder. Dit paradoxaal-gruwelijke, dit gruwelijk-paradoxaal culmineert dan ook in Hem, in wien de openbaring culmineert, den mensch Jezus Christus, die God is"; Jonker vervolgt: "Ik heb beloofd, buiten de theologie te blijven, maar moet hier toch even opmerken, dat Kierkegaard door zo paradoxaal over Christus te spreken niet anders doet dan met de veronderstelling van allen christelijken godsdienst ook de veronderstelling van alle christelijke theologie handhaven: God geopenbaard in het vleesch".

Waarom is Kierkegaards boeteprediking volgens Jonker "van de goede stempel"?, of liever gevraagd: wat is er "goed" aan Kierkegaards boeteprediking?

"Maar als het christelijke zoo iets schrikwekkends en angstaanjagends is, hoe ter wereld kan het dan een mensch invallen om het Christendom aan te nemen? Zeer eenvoudig, en zoo gij wilt daarboven zuiver luthersch: slechts het zondebewustzijn kan een mensch die verschrikking binnendrijven (van den anderen kant drijft de genade). En op hetzelfde oogenblik wordt het Christendom van gedaante veranderd en is louter mildheid, genade, liefde, barmhartigheid."

Høffding heeft volgens Jonker niet begrepen dat zondebewustzijn iets anders is dan zwaarmoedigheid: "Wij komen in een ander klimaat van gedachten, als wij Kierkegaard hooren zeggen: de liefde, waarmee ik God liefheb, heeft maar één uitdrukking: het berouw."

Na "het berouw" worden door Jonker nog nader belicht de begrippen "enkeling", "massa", "gelijktijdigheid" en "ergernis".

Tegen het einde van zijn referaat laat Jonker tenslotte weer de kwestie terugkomen of Kierkegaard nu "té zwaar op de hand"⁸⁴⁾ zou zijn geweest.

Jonker vindt duidelijk van niet: "Hoe dichter men bij God komt, hoe meer men zich op afstand van God gevoelt. Men met ook wel zeer weinig leven in de Schrift om te durven ontkennen, dat de onrust van het geloof de polsslag van het christelijk leven is. Omgekeerd waag ik het, als polsslag van de onrust, ook bij Kierkegaard, de rust te noemen. Prof. van Dijk⁸⁵⁾ haalt enige getuigenissen aan, die ik nu opzettelijk voorbij ga om liever te bewijzen dat zij gemakkelijk vermeerderd kunnen worden....Mej. Lund, Kierkegaards nicht⁸⁶⁾, die hem bezocht, toen hij naar het ziekenhuis gebracht was om daar te sterven, schrijft: 'Dat zich met de smarten en den weemoed een zalig overwinningsgevoel had vermengd, daarvan kreeg ik den indruk, toen ik de kleine kamer binnentrad en een lichtstraal uit zijn aangezicht mij tegenkwam. Nooit heb ik zóó den geest het aardsche omhulsel zien doorbreken en daaraan een glans meedeelen als van het lichaam des Opgestanen op den Paaschmorgen.' Op de vraag of zijn vrede gegrond was op Gods genade in Christus, antwoordde hij: ja natuurlijk, waarop anders?⁸⁷⁾....

Men is dus klaarblijkelijk niet van Kierkegaard af, door met Martensen⁸⁸⁾ hem te beschuldigen, 'dat hij den eisch van het christelijk ascetisme tot een duizelingwekkende en nevelachtige hoogte heeft opgeschroefd'....

Nu trachte men zijne roeping niet te miskennen door op de andere roeping van een ander te wijzen, en b.v. te zeggen: neen, niet Kierkegaard maar Vinet....

Het komt mij voor, dat men Kierkegaard's roeping het meest recht laat wedervaren, niet als men, gelijk Høffding, zich van hem afwendt tot het humanisme.....evenmin als men met Schrenpf in hem de oplossing en het einde van de Christenheid begroet, gelijk Luther de oplossing en het einde van het Katholicisme was, en hem neemt als representant en misschien sleutel van het raadsel "mensch", maar als men door hem het Christendom laat verdiepen en zich door het oordeel heen tot opwekking brengen laat....

Christendom, zegt Utschimura⁸⁹⁾, Christendom is heidendom plus leven. Och, laat ons dan niet opkomen voor wat in het Christendom heidendom is, maar in het Christendom het leven, Christus den levende, zoeken. God wil ons in onze dagen, ook door Kierkegaard, in verlegenheid brengen, in verlegenheid om het officiële Christendom, dat steeds meer heidendom zonder leven blijkt te zijn, in verlegenheid om ons Christendom, dat als het geen leven is toch maar heidendom verdient te heten. Dat wij ons dan in verlegenheid laten brengen. Des menschen verlegenheid is Gods gelegenheid."

24 mei 1905.

{26} 1905; R.C.S.⁹⁰⁾ *Keur uit de Werken van Søren Kierkegaard*. (Uit het Deensch vertaald door R.C.S. Met een voorrede van Prof.Dr. Is. van Dijk, Hoogleraar te Groningen. Haarlem, De Erven Bohn).

De voorgeschiedenis van het tot stand komen van deze *Keur* is moeilijk te achterhalen. In ieder geval behoorden zowel vertaalster als inleider tot de Ethischen. De keuze van de stukken die in de *Keur* opgenomen zijn, is gedaan door de Kopenhaagse hoogleraar Edvard Lehmann⁹¹⁾. Hij heeft dit volgens mevrouw R.C.S. op haar verzoek gedaan. Op de bladzijde commentaar van haar kant, na de vijftien pagina's inleiding door Van Dijk, voegt zij daaraan toe: "Dr. Lehmann heeft getracht door de keuze der stukken zooveel mogelijk een volledig beeld te geven van den letterkundigen arbeid van dezen grooten christen-wijsgeer uit het Noorden.

Voorzover ik weet, bestaat er nog geen Hollandsche vertaling van eenig werk van Kierkegaard, behalve de twee boekjes van Dr. A.J.Th. Jonker, en ds. H.H. Barger, voor eenige jaren verschenen, en een enkele preek in de *Stemmen voor waarheid en vrede* opgenomen. Het bleek mij geen gemakkelijke taak om recht te doen wedervaren aan den stijl van dezen schrijver, een stijl nu eens vloeiend en schitterend door vernuft en geest, dan weder gewrongen en stroef. Moge mijn poging niet al te gebrekkig zijn geslaagd, en wellicht enkelen opwekken om zich het Deensch eigen te maken, ten einde Kierkegaard in zijn moedertaal te kunnen genieten. Ik voeg hierbij een woord van vriendelijken dank aan Prof. W. Brede Kristensen⁹²⁾, voor de grote bereidwilligheid waarmee hij mij over menig moeilijk punt in deze vertaling heeft heengeholpen."

Hiermee geeft mevr. R.C.S. zelf al het kernprobleem aan: Op welke wijze moet men stukken van een schrijver, die wist wat compositie was, uit de kontekst halen? Hoe is door een serie fragmenten een representatief beeld van Kierkegaard te geven?

Het boek beleefde reeds in 1906 een tweede uitgave. Er was dus wel belangstelling, maar tevens ontstond grote verzwaring. De *Keur* brengt zestien teksten zonder enige verantwoording. Nergens wordt aangegeven uit welk boek de teksten genomen zijn, noch in welk verband zij staan. Er wordt niet gezegd wat onder eigen naam, wat onder schuilnaam door Kierkegaard is uitgegeven. Wat moet de lezer aan met een

boek, waarin naast elkaar lessen in verleiding van een meisje en in liefde tot God gegeven worden?: *Losse gedachten*, *De ongelukkigste*, *Uit het dagboek van een verleider*, *Het ethische*, en bijna het volledige symposium *In vino veritas*, *De moedertaal*, humoristische stukken als *Voorrede* (vertaling van *Forord*), fragmenten uit *Philosophische kleinigheden*, naast beklemmende gedeeltes uit *Het begrip Angst* en *De ziekte tot den dood*, aangevuld met *Zelfbeproeving*, *Oefening in het christendom*, *Naar aanleiding van een huwelijksinzegening*, *De historische beschouwing*, *De uitkomst* en *Fragmenten*, goed voor tezamen 315 bladzijden. Welke effecten dit boek (verschenen pal op de helft van onze onderzoeksperiode en 25 jaar na het eerste Kierkegaard-artikel in het Nederlands, heeft gehad, daarover worden we enigermate ingelicht via de hiernavolgende recensies van de *Keur*. Zeker is wel dat een en ander aanleiding gegeven heeft tot grote verzwaring, en dat de *Keur* zeer zeker er niet toe heeft bijgedragen, de Kierkegaard-studie hier te lande boven het "semi-agitatoriale"⁹³ uit te tillen.

Laten we eerst de *Inleiding* van Is. van Dijk nog eens doornemen.

"Mij werd verzocht een inleiding op de hier volgende Bloemlezing te schrijven. Ik doe dat gaarne, ik hoop intusschen onder dat schrijven te blijven denken aan de waarschuwing van Chr. Schrenpf dat een "Einleitung", vooral op Kierkegaard, zoo gemakkelijk een "Ausleitung" wordt. Ik zal trachten aan het gevaar te ontkomen."

Van Dijk richt zijn looplamp op drie aspecten: 1. De "ontdekkende" Kierkegaard ("hij doet ons gedurig komen achter ons-zelf"), 2. zijn "voornaamste, zijn grondleggende gedachten" en 3. "wil ik de vraag beantwoorden, die misschien meer in stilte dan overluide gedaan wordt: heeft hij gekend de rust des geloofs?"

ad. 1) Kierkegaard spreekt ergens over ons danken van God voor het goede, dat wij van Hem ontvangen....Wij vallen hier, meent hij, zoo licht terug in de esthetische dialectiek, d.w.z. wij dankende menschen doen dikwerf wat wij niet mogen doen: nl. *direct* beslag leggen op de goede dingen, die wij kunnen opnoemen, als op een teeken van onze verhouding tot God....Toen de groote tooncelspeler Seydelmann in de opera onder een gejubel, dat verscheidene minuten duurde, bekranst was geworden, dankte hij, 's avonds thuisgekomen, God innig daarvoor. Kierkegaard meent dat de innigheid van zijn dankzegging juist bewijst dat hij God niet dankte. Immers met denzelfden hartstocht, waarmee hij dankte, zou hij tegen God zijn opgestaan, als hij ware uitgefloten geworden. Had hij religieus gedankt, en alzoo God gedankt, zoo zou het Berlijnsche publiek de lauwerkrans en de jubel van vele minuten dubbelzinnig zijn geworden in de dialectische onzekerheid van het religieuze. Mij dunkt, dit alles is wel ontdekkend, en toch ook nog eenvoudig...."

ad. 2) "Men wanhoopt, als men er aan denkt zulk een karakteristiek te geven, zóó rijk is Kierkegaard. Gelukkig is hij wat ik zou willen noemen: een *concentrisch* denker, d.w.z. waar men in de ontwikkeling van zijn gedachten ook is, men kan altijd langs een kortere of langere rechte lijn komen in hetzelfde centrum, deze denker denkt zijn gedachten....Laat ik beproeven een drietal categorieën kortelijk toe te lichten." Achtereenvolgens behandelt Van Dijk "De enkele", "De gelijktijdigheid" en de categorie van "Het een of het ander", door de opinie van Høffding daarover als aanknopingspunt te benutten: "In zijn overigens keurige monographie over Kierkegaard vat Harald Høffding dit alles, en hij vat het toch ook weer niet, zou ik zeggen, d.w.z. hij tracht te "medieeren" op de wijze van Hegel, en nu schommelt alles heen naar de humaniteit, naar het geloof in de ongebroken kracht van het leven, naar de gestaag voortgaande ontvouwing van het volle menschenbestaan in staat en huisgezin, in wetenschap en kunst. Het spreekt van zelf dat hier het

gemeenschapsleven om den hoek komt zien. Kierkegaard zou volgens Høffding er geen oog voor hebben; zijn "enkele" isoleert zich volkomen van de overige mensen...Kierkegaard was eigenlijk op denzelfden weg als Schopenhauer: op den weg naar het Nirvana...Voorts was het mij dusver niet bekend dat men in het Nirvana of op den weg daarheen nog een pijnlijken en harden strijd opneemt tegen gezonken en geestelooze toestanden. In het Nirvana laat men dat alles rusten, meen ik.", aldus Van Dijk (die er "geen redeneering tegenover wil stellen....maar slechts een paar opmerkingen wil maken").

Dan: "....Høffding ziet hier wederom het punt, waarop het aankomt, voorbij....Het historische feit, voor zoover het object van *geloof* is, kan niet genaturaliseerd worden, zegt hij. Høffding blijft op de lijn der altijd voortgaande horizontale ontwikkeling, waarin voor het verticale, voor een werk Gods in de historie nergens plaats is...."

"*Het een of het ander* . Hier moet ik wel een zeer beperkte keuze doen, want de rijkdom van ontdekkende zielkundige ontleding is hier overstelpend....voor dit alles moet ik verwijzen naar de hier volgende Bloemlezing, en over deze Bloemlezing heen naar Kierkegaard zelf."

ad. 3) Een Noorse dichter heeft verklaard dat er bij Kierkegaard sprake is van "geraffineerd Pelagianisme". Volgens Van Dijk kan men even goed spreken van grof Pelagianisme: "krachtens de zonde is er in elk natuurlijk mensch, door de nawerking der zonde is er ook in den wedergeborene een neiging om het Werk Gods altijd weer uit de hand van God uit te nemen en het te leggen in onze eigen hand. In dit opzicht zijn wij allen Pelagianen, hij wel het meest, die er zich het verst van verwijderd waant....Kierkegaard vertelt ons ergens van zijn auteurswerkzaamheid....en dat hij "God gebruiken moest tegen dien rijkdom". Hij moest hier gehoorzaamheid leeren en den arbeid verrichten als strenge plichtsbetrachting: alleen bepaalde uren van den dag arbeide hij, dan kon hij "elke letter zorgvuldig schrijven". Ik heb wel gemerkt, zegt hij, dat een ander het was, die Heer en Meester is, "ik heb het vernomen met vreeze en beven, als Hij Zijn almacht liet merken en dat ik niets ben, ik heb het onbegrijpelijk zalig vernomen, als ik vóór Hem en bij den arbeid in onvoorwaardelijke gehoorzaamheid was." Mij dunkt, hier is geloofsgehoorzaamheid en geloofsrust in éénen....Blijke het velen dat wij in Kierkegaard te doen hebben met een vruchtbaren, een ontdekkenden gedachten-zaaiër."

Groningen, 1905, Is. van Dijk

{27} 1905; Ds. H.H. Barger: *Sören Kierkegaard. Keur uit de werken van Sören Kierkegaard*.

In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, pp. 725-763.

Het artikel is een zeer uitvoerige bespreking van de *Keur*. Ter inleiding noemt Barger A.J.Th. Jonker als de eerste die "ons met de christen-wijsgeer en prediker in kennis gebracht heeft...Maar terwijl zijn (Jonkers) eigen stichtelijke geschriften een 2den en 3den druk beleven, heeft het boekje van Kierkegaard: *Wees Gewaarschuwd*, dat hij uit het Duits vertaalde, niet zo groote aandacht getrokken. Nog minder was dit het geval met mijne overzetting van: *De Leliën des Velds*."

Om voor Barger onverklaarbare redenen neemt de belangstelling voor Kierkegaard echter steeds toe. Van Dijk geeft in zijn voorrede geen uitgesproken beoordeling van Kierkegaard, noch een levensbeschrijving, iets wat volgens Barger te betreuren valt: "Zij is spoedig verteld en naar het uitwendige niet rijk aan opzienbarende

gebeurtenissen.” Daarom zal Barger trachten deze omissie op zijn beurt goed te maken door het levensverhaal van Kierkegaard hier te geven. Op de voorgrond staan: bekering, verloving en de strijd met de “Zeebuiters”. In een noot geeft Barger aan, voor deze uiteenzetting Albert Bärtholds *Noten zu Kierkegaards Lebensgeschichte* (1876) te hebben gebruikt.

Over de *Keur* zelf o.a.: “Het is vooral de paradoxale redeneertrant die al onze aandacht vraagt.” Deze wekt volgens Barger meer bewondering dan instemming: “Hij (= Kierkegaard) wil U doen inzien dat de paradox de hoogste vorm is van menselijk denken en het Christendom is de hoogste paradox. Meen dus niet, o mensch, dat gij met Uw wetenschap het Christendom ter verantwoording roepen moet, het Christendom doet het U.” De voorstellingen van geloof, evangelie en Christendom hangen hiermee samen: Credo quia absurdum. Het geloof is een sprong en dit hangt weer samen met de wijze, waarop Kierkegaard spreekt over het historisch karakter van het Christendom, aldus Barger, die verwijst naar p. 137 van de *Keur* (“de positie van den discipel-tijdgenoot” in: *Philosophische Kleinigheden*) als hij stelt dat “Kierkegaard bij menigte inprentte, dat het geloof geheel onafhankelijk is van alle historisch Christendom.” Barger vraagt zich af, of Kierkegaard hierin niet te ver gaat. Voor een uiteenzetting van Kierkegaards optreden tegenover de Kerk verwijst Barger naar het artikel van G.J.A. Jonker, eerder dit jaar (zie mat. stuk (25)). Verder laat hij zich niet negatief uit over de *Keur*. Wel besluit hij kritisch ten opzichte van Kierkegaard: “Door het Christendom van Kierkegaard gevoel ik mij niet geheel bevredigd. Er komt mij te weinig van de verlossing in en zie ik wel dan ligt de oorzaak daarvan bij zijne opvatting van het probleem der zonde.... Ons Christendom heeft alle reden om zich aan het Christendom van Kierkegaard te toetsen....”

Utrecht - Juli. H.H. Barger.

{28} 1905; F. Smit Kleine: *Søren Kierkegaard. Bespreking van Keur uit de werken van Søren K., 1905*⁹⁴).

In: *De Tijdspiegel*, deel III, pp. 121-138.

Een kwart eeuw na het eerste artikel (Pierson, 1880) verschijnt een tweede in dit tijdschrift; met uitzondering van wat de schrijver in het tweede deel van *Skandinavische Persönlichkeiten* (1902)⁹⁵ over Kierkegaard las, heeft hij toch ernstige bedenkingen ten aanzien van de overige inmiddels in Nederland verschenen Kierkegaard-literatuur; zijns inziens dragen deze publicaties alleen maar bij tot begripsverzwaring.

In de eerste twee (van de in totaal 7 paragrafen waaruit het artikel bestaat) paragrafen vloeien kritiek op de inleider Van Dijk en op de keuze der fragmenten en op Kierkegaards schrijfrant zelf, in elkaar over: het “historisch ogenblik” in Kierkegaards leven en: “Wel heeft prof. van Dijk in zijn voorrede Kierkegaards geestesrichting gepoogd te verklaren, doch voor hen die noch bij Harald Høffding (Søren Kierkegaard als Philosoph - Stuttgart, Frommann's Verlag, 1896), noch bij Brandes, allermint bij Kierkegaard zelf en in zijn Dagboeken hun licht opstaken, ducht ik groter begripsverwarring dan misschien gewenscht is voor een aanleiding tot stichtelijke lectuur....” “Van de ongeveer 25 bespiegelingen over godsdienst, zedenleer, wijsbegeerte, christelijke en heidensche denkstelsels, maatschappelijk verkeer en maatschappelijk recht zijn er nauwelijks 10, waarin niet een pijnlijk-zwartgallige of verward diepzinnige essentie ligt, alles is paradoxaal....” “De bespiegelende en wijsgerige schrijfrant van K. is zelfs in de beste vertaling...bont, valsch diepzinnig, gezwollen en dus buitengewoon vermoeiend.”

De inleider Van Dijk wordt vervolgens verweten geen aandacht te hebben besteed aan Kierkegaards liefdeleven: een tekortkoming, "omdat juist zijn aardisch liefdeleven de aanleiding werd tot zijn vruchtbaren letterkundigen arbeid, waaruit deze keur is genomen."

In de 3e en 4e paragraaf gaat Smit Kleine dan ook nader in op dit "liefdeleven", onder verwijzing naar: *Søren Kierkegaard und sein Verhältnis zu "ihr" aus nachgelassenen Papiren*, Stuttgart, 1905.

In de 5e paragraaf komt de vertaling van de literaire Kierkegaard er al beter af, met name "het lyrisch-novellistisch fragment uit het Dagboek van de Verleider, een model van goede, de auteur waardige vertaalkunst".

In de laatste twee paragrafen volgt dan een geleidelijke opwaardering van Kierkegaard door Smit Kleine:

Kierkegaards verhouding tot de kerk wordt als dubbelzinnig voorgesteld: hij zou het orthodoxe kerkbeginsel aanhangen, terwijl hij tegelijkertijd "anti-clericaal tot in merg en been" wordt genoemd. Aan Kierkegaard zou het te danken zijn (hier wordt Brandes aangehaald) als uiteindelijk de scheiding tussen Kerk en Staat in Denemarken gerealiseerd wordt.

Dit "ernstig-eenvoudige, uit persoonlijke daden sprekende christendom" spreekt Smit Kleine aan m.b.t. de situatie in ons land⁹⁶: Er is in Nederland namelijk een strijd aan de gang over de vraag of men natuurlijk of wel boven-natuurlijk is in levensopvatting. De natuurlijke henen schoonheidszoekers in de alledaagse zedenleer, die wel gefundeerd, maar niet beheerst wordt door de bijbelse codex. Er schijnt sprake te zijn van vervreemding van de religie. De kerken lopen leeg. De supra-naturalisten nu, zijn degenen "die afgedwaald zijn van....en behoren bij de moederkerk en haar Byzantijnsche theocratie en haar Byzantijnsche ceremoniën". Volgens Smit Kleine is protestantisme dan ook niet: "afzetten tegen een kerkelijk Rome of een aanhangen van Luther en Calvijn. Men versta eronder een openlijk verzet tegen kerkregelen en kerkceremoniën, welker waarde enkel aan het verslappend geloof in 's mensen zondige kerknatuur hangt. Men versta eronder een besliste tegenstelling met het door Augustinus als scholastisch verweermiddel gebezigd zondebegrip en de rampzalige gevolgen, die zulk een beginsel oefent op aller levensrichting in gezin, school, kerk, maatschappij en staat..." Volgens de schrijver hebben de kerken en de scholen perspectief "als duurzame kweekplaatsen in de gemeenschap voor ethische volksontwikkeling...niet de staat moet de kerk beïnvloeden, maar de hoogsten ratio eener geordende staatsgemeenschap moet de eenheid stutten zowel op politiek als godsdienstig gebied. Bekrompenheid zal het moeten afleggen van het protestantse levensbeginsel: vrijheid voor die beschouwingen die het zedelijk daglicht niet schuwen."

{29} 1905; G.F. Haspels: 'Kierkegaard Vertaald'. Bespreking van *Keur uit de werken van Søren Kierkegaard* (Haarlem, De Erven Bohn, 1905).

In: *Onze Eeuw*, deel II, pp. 475-485⁹⁷)

In dit artikel wordt niet zozeer gerecenseerd als wel een persoonlijke visie gegeven op Kierkegaard. Haspels vergelijkt Kierkegaard met Ibsen en Nietzsche. Ibsen als dichter konfronteerde zijn tijdgenoten met de eis zichzelf te zijn, echter zonder verplicht te zijn dit ideaal zelf te beleven, terwijl Nietzsche nieuwe levensvormen opbouwde, maar niet kon komen tot een verwerkelijking van zijn idealen, reden waarom beiden een voor ons hoofdzakelijk esthetische betekenis krijgen.

Kierkegaard daarentegen was een ethikus: "want men kan hem niet snooder misverstaan, dan hem als een estheticus te nemen, al doet men dat zoo elegant als Georg Brandes, die één bewondering is voor Kierkegaard als literator". Kierkegaard begrijpen is erkennen dat zijn woord grotendeels zijn accent ontleende aan de "Regine-tragedie", aldus Haspels, die ter illustratie enige passages aanhaalt uit de *Kierkegaardske Papirer. Forlovelse*, Udgivne for Fru Regine Schlegel af Raphael Meyer, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København og Kristiania, 1904. Een zeer akkurate bronvermelding, waaruit te konkluderen valt dat Haspels de Deense taal inderdaad is machtig geworden (cf. mat. stuk {20}, waar G.J.A. Jonker nogal snerend opmerkt: "...die oolijkerd, hij zal met het Deensch wel eerder klaar zijn dan met den Deen").

Kierkegaard begrijpen is ook de paradoxen op prijs stellen, is ook beamen dat het gaat om de enkele, de aparte persoonlijkheid. Zijn kracht lag volgens Haspels vooral daarin, dat hij de Regine-tragedie (naar eigen zeggen) "steeds met God in verband bracht, en daarin trouw volhardde". Kierkegaard maakte zijn leven tot een tragedie, waardoor hij steeds met God in aanraking bleef. Kierkegaard maakt Haspels bang, maar dan bang voor zichzelf. De lezer raakt in verwarring, en dat is nu precies Kierkegaards betekenis. De vertaling op zich en de keuze der stukken worden door Haspels uitnemend genoemd.

GEORG FRANS HASPELS (1864-1916)

Deze te Nijmegen geboren romanschrijver, novellist en Ned. Herv. predikant (1888 te Colmschate bij Deventer, 1896 te Kralingen, 1900 te Rotterdam), werd in 1893 medewerker aan *De Gids*, en richtte in 1900 mee op: *Onze Eeuw*, waarin behalve kritieken en recensies ook novellen van zijn hand verschenen.

Haspels staat te boek als een Tachtiger, die de Réveil-traditie vernieuwde, géén richtingen erkende, en (evenals Jacqueline van der Waals) buiten de christelijke literaire beweging bleef staan. Aan de samenstellers van de *Nederlandsche Letterkunde*⁴¹⁾ schreef hij: "Dat ik, hoewel positief Christen en vaderlander, toch geen partijman wil wezen, en hoewel een open oog hebbend voor 't goede van onzen tijd, toch niet met mijn tijd in elk opzicht dweep, me dunkt, dat kan men proeven uit elke bladzijde van mijn werk."

In het vierde deel van zijn *Handboek tot de Geschiedenis der Nederlandse Letterkunde* (1967, 4e druk, p. 219) schrijft Knuvelde naar aanleiding van Haspels: "Ook buiten de kringen van de gereformeerde protestanten hield de 'verhouding van den Evangelie-dienaar tot de nieuwe strooming in de litteratuur van ons vaderland' de aandacht geboeid; op het eerste en tweede congres van het moderamen der Nederlands Hervormde predikantenvereniging (1896 en 1898) was dit onderwerp aan de orde; in 1898 door een rede van George Frans Haspels die Søren Kierkegaard citeerde en zich weinig bevreesd toonde voor de anti-godsdienstige gezindheid der Tachtigers."

In zijn oeuvre, waarvan hieronder een overzicht, trachtte Haspels realisme en vroomheid te verbinden.

Haspels' eerste roman was *Frans Burgstein* (1892); zijn in *De Gids* geplaatste novellen, verzen en kritieken werden in 1900 verzameld in *Vreugden van Holland* (A'dam, van Kampen), terwijl eveneens opstellen van zijn hand verschenen in de tijdschriften *Nederland* (o.a. *Italiaansche Reisschetsen*) en *De Tijdspiegel*.

In *Onze Eeuw* verschenen behalve het onderhavige netto materiaalstuk ook andere kritieken en recensies, alsmede later in boekvorm uitgegeven novellen, zoals *Zee en Heide* (1913) en zijn *Scandinavische Reisschetsen* (1904, Nijkerk, Callenbach).

Andere titels van Haspels zijn: *De Weerloosheid* - een hoofdstuk van levensleer (A'dam, 1901); *Boete* (2 dln., 1907, Haarlem); *Onder den Brandaris* (19082, Amsterdam); *De Geestelijke Poëzie* (1909, Baarn); *Vondel* (1914, Baarn, Hollandia) en *Wisselend Uitzicht* (1914, Amsterdam).

{30} 1905; Dr. H.Y. Groeneweegen⁶⁰: *Sören Kierkegaard, Keur uit de werken van; uit het Deensch vertaald door R.C.S.*

In: *Theologisch Tijdschrift*, 39e jrg., II. , pp. 553-555. Onder 'Boekbeoordeelingen'.

Reeds na eerste lezing sympathiseert de schrijver met het denken van Kierkegaard, en met de wijze waarop Van Dijk de inleiding heeft gekonstrueerd: "Er spreekt evenveel bewonderende liefde als fijn begripen uit die inleiding, waarin hij zoo terecht vooral het gevaar heeft geducht er een uitleiding van te maken"; eveneens heeft hij lof voor de vertaalster.

Over Kierkegaard zelf: "Het is een boek van een geest tot wien men vaak moet terugkeeren om zeker te zijn dat men altijd iets van hem mededraagt."

{31} 1906; Prof.Dr. T. Cannegieter: *Kierkegaard, Keur uit de werken van...*

In: *Teyler's Theologisch Tijdschrift*⁹⁸, 4e jrg., pp. 267-283.

De schrijver richt zich in zijn kritiek zowel tegen Kierkegaard zelf als tegen Is. van Dijk, wiens bewondering voor Kierkegaard beslist niet door de recensent gedeeld wordt.

Cannegieter ziet bij Kierkegaard: "zooveel zonderlings en vaak ook gewild-geniaals, zooveel verbijsterende phrasen, die meermalen veel van onzin hebben....De Schrijver vervalt zoo herhaaldelijk in het gewild-diepzinnige en in het gezocht-ingewikkelde en is daarmeens niet zelden zoo plat en oneerbiedig, onkiesch en goedkoop geestig, dat men menigmaal verdrietig en geërgerd de lezing staakt....

In elk geval is hij zelf een zijner vurigste bewonderaars; een merkwaardige ijdelheit, die al zijne invallen als diepe gedachte of als uiterste consequentie van diepe gedachte ter markt brengt....

Wat Kierkegaard hier doet, maakt op mij de indruk van spelen met het intieme waarvan de ruwe hand afblijven moet, van een durven omgaan met het heilige op een wijze, die aan effectbejag, meer dan aan diepen ernst, denken doet....

Waar is nu hier echte diepzinnigheid? Ik vind ze niet. En voor zoover hier scherts en paradox aan het woord zijn, acht ik beide van een zeer bedenkelijke natuur....

Kierkegaards anthropologie is in haar kern verwerpelijk, is de oorzaak van allerlei onjuiste psychologische voorstellingen. Zoo heeft hij, om maar iets te noemen, daarin geene plaats voor de geestelijke persoonlijkheid in den mensch, en dientengevolge evenmin voor de geestelijke solidariteit der menschheid. Zijn "de enkele" is een inhoudloos wezen....

Het spreekt vanzelf, dat in alle beschouwingen van Kierkegaard over de grote vragen van het menschenlijke zieleleven zich dat eigenaardige gemis doet gelden, dat inderdaad, naar mijn inzicht, eene oppervlakkige onjuiste psychologie verraadt."

Cannegieters adem- en genadeloze kritiek deelt tot besluit de nekslag uit: "Neen, dit boek is niet mooi. Ik hoop dat het weldra in vergetelheid rake. Het ontsticht meer dan het sticht, het verward de geesten en het bederft zuiveren smaak."

{32} 1907; Is. van Dijk: Kierkegaard-verwijzing in deel III (Christendom en Mystiek) van: *Het Wezen des Christendoms*
In: *Gezamenlijke Geschriften*, deel II (pp. 265-374), p. 372.

“Het wordt ons in den tegenwoordigen tijd inderdaad niet gemakkelijk gemaakt om tot een vast geloof te komen. Maar wie daarin een onheilige verontschuldiging zoekt, moet toch weten dat ook het ongeloof zijn geduchte moeilijkheden heeft, of behoort te hebben. Kierkegaard heeft ergens gezegd dat ongeloof in den diepsten grond vertwijfeling is. In de salons en op de drukke markt van het leven merkt men dat zoo niet, maar wie met zijn ongeloof alleen durft te zijn, merkt het wel.”

{33} 1908; W. Leendertz: *Hoe komt men dicht bij Kierkegaard?*
Brochure, Groningen, 1908, 42 pp. (in eigen beheer uitgegeven).

Leendertz is verontwaardigd over vele van de reeds onder mat. stuk {31} gepresenteerde uitspraken over Kierkegaards persoon en stijl; vooral over Cannegieters bewering: “Voorzover hier van filosofie sprake kan zijn, is het eene slechte filosofie.”

Leendertz: “Prof. Cannegieter echter verklaart, dat het hem niet gelukt is Kierkegaard te zien (nog iets heel anders dan dicht bij hem komen) en....schrijft toch!”

Uitgaande van een opmerking uit Van Dijks Inleiding op de *Keur*, te weten dat van de vele klachten betreffende Kierkegaard weinig over zou blijven “als men dicht bij hem komt”, formuleert Leendertz vervolgens een viertal voorwaarden om dit doel te bereiken.

1e. Kennis, en wel de juiste kennis; kennis van Kierkegaards leven, tijd en omgeving, kennis van de door hem bestudeerde filosofie en theologie, kennis van de Europese romantiek en de Deense literatuur, kennis van de Deense taal, en, met behulp van dit alles: kennis van het volledige werk van Kierkegaard.

2e. Er is wezenlijke belangstelling voor Kierkegaard nodig. Men moet zijn probleemstelling kunnen delen. Men moet congeniaal zijn met Kierkegaard. Leendertz probeert nu aan te tonen, hoe ook de beide grote Denen, die een boek aan Kierkegaard wijdden, aan deze eis niet hebben voldaan. Georg Brandes (*Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling*, 1877) heeft alleen oog voor Kierkegaards literaire betekenis. Harald Høffding (*Søren Kierkegaard som Filosof*, 1892) ziet onvoldoende de religieuze ondergrond van Kierkegaards wijsbegeerte.

Wat deze “congenialiteit” betekent, drukt Leendertz in de derde en vierde eis uit.

3e. “Willen we dicht bij Kierkegaard komen dan moeten we geen rationalisten zijn.” Wat rationalisten zijn en wat rationalisme is, heeft Van Dijk in *Vota Academica* (1904) omschreven, en de debuterende Leendertz beroept zich met instemming op de woorden van zijn toekomstige (1913) promotor (*Vota Academica*, p. 87): “Rationalisme is verintellectualiseering van den geest Rationalisten zijn menschen, die het verstand hebben losgemaakt uit den samenhang met de overige zielskrachten en die nu verdorren moeten, omdat de wortelen van hun krachten zijn doorgesneden.” Zulke lieden zullen volgens Leendertz “wel altijd op groote afstand van Kierkegaard blijven, want er zijn weinig wijsgeren, die zoozeer tegenvoeters van deze verintellectualiseering van den geest zijn als Kierkegaard.”

4e. “Om dicht bij Kierkegaard te komen moet men Christen zijn.”

Willem Leendertz was de nestor van de Nederlandse Kierkegaard-studie.

Hij werd op 16 december 1883 te Veenwouden geboren uit een doopsgezind geslacht, dat al vele predikanten had voortgebracht, o.a. zijn vader (Ds. Willem Isaac Leendertz, predikant te Amsterdam), en na zijn studie aan de Universiteit en het doopsgezinde Seminarie in Amsterdam in 1909 beroepen in Nes op Ameland, een van de weinige rechtzinnige doopsgezinde gemeenten in de toen grotendeels vrijzinnige Broederschap.

Van Ameland uit promoveerde hij in 1913 in Groningen bij Is. van Dijk op Kierkegaard. Na gepasseerd te zijn voor een van de rechtzinnige predikantsplaatsen in Amsterdam, werd hij in 1922 conservator van de universiteitsbibliotheek van Groningen; tegelijk werd hij daar evangenispredikant. In 1924 werd hij bibliothecaris en privaät-docent in de wijsbegeerte aan de Nederlandsche Handelshoogeschool te Rotterdam, alwaar hem in 1936 tevens een bijzondere leerstoel in de wijsbegeerte zou worden geboden. Inmiddels was hij in 1933 weer als leraar in de Broederschap teruggekeerd door een benoeming tot lector aan het doopsgezind Seminarie, waar pas in 1944 volledige rehabilitatie volgde door zijn aanstelling tot hoogleraar aan de Kweekschool (het theologisch opleidingsinstituut van de Broederschap), terwijl hij in 1946 hoogleraar werd in de geheel vernieuwde theologische faculteit van de Amsterdamse Universiteit. Hij werd dekaan, wat hij tot zijn emeritaat in 1954 is gebleven. De faculteit werd een vriendschappelijk team, wat tot uiting komt in de hem bij zijn afscheid door de collegae aangeboden feestbundel *Maskerspel*.

Leendertz was nog een hoogleraar "van de oude stempel", die zijn studenten thuis placht te ontvangen, daarin bijgestaan door de geanimeerde en hartelijke gastvrijheid van zijn vrouw, Mr. Eleonora Kehr, met wie hij sinds 17 december 1908 gehuwd was. Als denker was Leendertz zowel theoloog als filosoof, wat met zijn dubbele hoogleraarschap (in de christelijke geloofs- en zedelee, en aan de faculteit in de godsdienstwijsbegeerte en de ethiek) ideaal overeenstemde. Hij had een afkeer voor systeembouw, wat welsprekend tot uiting komt in de titel van een zijner publicaties: *Profielen van Gedachten* (1952), waarmee hij iets van het beweeglijke, levende en niet-vastgelegde wilde uitdrukken; in 1940 werkte hij in *Rangorde van Geestelijke Waarden* ook al de problematiek uit van de verhouding tussen de existentiële beleving van de waarheid (de "gestemdheid") en het dogmatische stelsel; en wat bij voorbeeld te denken van Stelling II bij zijn proefschrift: "Prof. H. Höfdding heeft Kierkegaard verdogmatiseerd"?

Het is natuurlijk überhaupt niet zo verwonderlijk, dat in heel zijn werk (vanaf 1908 t/m *Gods Woord in Mensenhanden*, 1956) de invloed van Kierkegaard tot uiting komt, en dat hij zich met uitspraken als "De grote problemen liggen op straat", ook door Nietzsche liet leren, terwijl de filosoof Hegel en de theoloog Barth hem beslist niet aantrokken.

In weer andere werken (Bijv. in *Levensspanning* (1915, 1917²) maar ook met name in het zoëven genoemde (1956), maakte Leendertz ernst met zijn overtuiging, dat de theoloog geroepen is zijn denken in dienst te stellen van "de gewone man, het eenvoudige gemeentelid van een christelijke kerk" - welke kerk was hem onverschillig. Tot aan zijn dood op 11 juli 1970 bleef Willem Leendertz een heldere geest ter beschikking.

Volledigheidshalve zij hier melding gemaakt van zijn overige geschriften, en vooral die welke op Kierkegaard betrekking hebben: *Hoe komt men dichter bij Kierkegaard* (1908, Groningen; mat.st. {33}); *Kierkegaard in Nederland* (1911; mat.st. {39}); *Søren Kierkegaard* (1913; mat.st. {47}); *Dogma* (1917, Haarlem); *Dominee* (1919; geschreven onder het pseudoniem J(anus) B(ifrons)); *Naar aanleiding van een nieuwen preekbundel* (1919; mat.st. {61}); *Gelijk of ongelijk* (1920, A'dam); *Ed. Geismar* (1927-1929; recensies; mat.stn. {82}, {83} en {85}); een drietal inaugurele redes: *Dogma en Existentie* (1933; A'dam, waarin *Existentie bij Kierkegaard*, pg 21-27), *Ratio en Existentie* (1936, A'dam) en

De Middenweg en het Midden (1946, Haarlem); voorts *Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche en de Existentiephilosophie* (in; *Pilosophia* 99), pg 337-378, 1949, de Haan); *Søren Kierkegaard : An Interpretation* (1949, Goshen; overgedrukt uit: *Memmonite Quarterly Review*); *Zijt Gij dogmatisch of zijt Gij ondogmatisch?* (1953); *Hetzelfde is niet altijd hetzelfde* (1954, Haarlem); *Søren Kierkegaard* (1955, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 10, pg 65-75); *Søren Kierkegaard, Deens Filosoof en Theoloog* (09/11/1955; in: *Algemeen Handelsblad*, A'dam, met Kierk. portret); *Fragmenten uitgekozen en ingeleid door W. Leendertz* (1955, Haarlem; uit het Deens vertaald met medewerking van N. Boelm-Ranneft; tenslotte: *Hollands Ungdom og Søren Kierkegaard. Samtale Med Prof. Willem Leendertz* door Ulver Forchhammer in *Vens. Tid.* 8/8/1953 (HIMM.nr. 3073).

{34} 1908; Gerard Heymans: (*Kierkegaard* op basis van Georg Brandes' *Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild*, 1879, Leipzig), in: *Ueber einige psychische Korrelationen*.

In: *Zeitschrift für Angewandte Psychologie* ¹⁰⁰⁾

In zijn omvangrijke biografieënonderzoek, door Heymans in verband met zijn karakterttypen ingesteld, worden de karakters van een lange rij van beroemde historische figuren in samenwerking met de psychiater E.D. Wiersma doorgelicht.

Voor wat betreft Kierkegaard komt Heymans tot het volgende resultaat:

Kierkegaard behoort tot het zgn. EnAS-type, oftewel tot de Emotioneel niet Actief Secundairen, ook wel aangeduid als de "Sentimentalen", waarvan de kenmerken heten: "nicht Realia, Spekulation, Verstandesspiele, nicht Bücherstudium, Selbstanalyse, schlechtes Gedächtnis, Phantasie, Symboliek, nicht Geist, schlechtes Urteil, abergläubisch, nicht weiter Blick, nicht zugänglich für neue Einsichten, nicht methodisch, nicht praktisch, nicht Menschenkenner, nicht angeh. Gesellschaft, nicht Redner, nicht Lachen, nicht Briefe".

GERARD HEYMANS (1857-1930)

"De eerste poging zijn levensgang en de essentie van zijn denkbelden op het brede terrein dat hij met zijn werk bestreek, weer te geven en de invloed ervan op de ontwikkeling van de wijsbegeerte en de psychologie te documenteren" wordt gevonden in de door de leden van een 'Werkgroep Heymans' geschreven bundel *Gerard Heymans. Objectiviteit in Filosofie en Psychologie* (1983)¹⁰¹⁾. Ik teken hier aan, dat het bovengesprenteerde materiaal-stukje inzake Kierkegaard in deze bundel niet aan de orde gesteld wordt; ook niet in de bijdrage aan *Heymans' Objectiviteitsethiek*, van de hand van de Kierkegaard-kenner Dr. Frans van Raalten (1927-1986; o.a. *Schaamte en Existentie*, 1964, Nijkerk, diss. ¹⁰²⁾), en evenmin in de bijdrage van J.J. van der Werff daarin (pp. 105-121): *De Speciale Psychologie*.

{35} 1909; Kierkegaard-kolom in de 3e geheel om en bijgewerkte druk van de *Winkler Prins - Geïllustreerde Encyclopaedie*, onder hoofdredactie van Henri Zondervan, 10e deel, p. 361.

Strikt genomen behoort dit stukje, evenals het vorige (van Heymans), niet tot het netto materiaal aan Kierkegaard-literatuur.

Het vorige stukje eigenlijk niet vanwege de Duits-taligheid ervan, en dit niet, omdat het een herdruk betreft (en als alle geschriften in herdruk ook nog eens opgenomen zouden worden, zou het netto materiaal een schier eindeloos en onoverzichtelijk bestand gaan vormen).

Hier maak ik echter toch weer een uitzondering, ditmaal om te laten zien hoe Kierkegaard-vermeldingen, in de loop der tijd herdrukt, onderhevig raken aan "ups en downs", d.w.z. sommige toevoegingen of weglatingen brengen niet automatisch een verhoging aan informatief gehalte met zich mee.

Inderdaad blijkt men in vergelijking met de Kierkegaard-kolom van 1886 (mat.st. {6}) met de tijd te zijn meegegaan: het artikel is minder slordig en bevat iets meer informatie.

De tekst is dezelfde als die van 1886 tot en met de zin: "De ware godsdienstigheid vond hij in een ideale opvatting van het orthodoxe Christendom"; dan volgt in deze derde druk: "Hij streed steeds tegen een officieel Christendom en streefde steeds naar een subjectieve vroomheid. Nadat hij en zijne ideeën in het spotblad "Korsar" tentoongesteld waren, verschenen een aantal geschriften van hem"... (Spotblad "Korsar" is correcter dan: "dagblad" in 1886)..."Een hardere slag trof hem, toen in 1853 de nieuwbenoemde bisschop Martensen van Secland zijn voorganger Mynster voorstelde als een vertegenwoordiger van het ware Christendom"... dit laatste is letterlijk genomen incorrect t.o.v. de omschrijving in 1886; correct is weer Mynster i.p.v. Mynsen)... "Eerst plaatste hij zijn artikel in een dagblad en daarna schreef hij het vlugschrift "Øjeblikket" (1855) (Het Oogenblik) tegen de staatskerk en de geestelijkheid"...

(een verbetering is "vlugschrift" in plaats van tijdschrift)... "De aanhangers van Kierkegaard nemen nog steeds toe"...

(de term "aanhangers" lijkt me weer niet zo gelukkig; een verbetering kan zeer zeker genoemd worden de toegevoegde slot-informatie:)... Zijn "Nagelaten papieren" verschenen van 1869-1881. Een volledige uitgave van zijn werken wordt door Drachmann, Heiberg en Lange bezorgd (sedert 1901). Zijn brieven zijn uitgegeven door Raphael Meier en door zijn nicht Henriette Lund.

2.3.2 Karakterisering der periode (1900-1909)

Brengen we de Kierkegaard-literatuur gedurende het eerste decennium na de eeuwwende kort samengevat in kaart, dan is een vijftal gebeurtenissen of groepjes van gebeurtenissen te onderscheiden.

a) De "modernen" betreden het Kierkegaard-universum.

b) De *Keur I* (1905) verschijnt.

c) Door de gebroeders Jonker, en vooral door G.J.A. Jonker (1905) wordt gepersisterd bij de stichtelijke Kierkegaard-benadering.

d) Los van de konstatering, dat Leendertz doopsgezind theoloog is, zien we in 1908 door hem voor het eerst een aantal voorwaarden voor serieuze Kierkegaard-studie geformuleerd.

e) Hoe indirect ook, doch Heymans (1908) kan aangemerkt worden als een eerste geval van Nederlandse Kierkegaard receptie in de psychologie.

ad a) De bemoeienis van de modernen betekent een breuk in de traditie van een stichtelijke Kierkegaard-benadering, variërend van een naar voren halen van de 'filosofische' Kierkegaard door de modern theoloog Appeldoorn (1900), tot een afrekening met de 'ontstichtende' Kierkegaard door de 'malcontente' Tjeerd Cannegieter (1846-1929) in 1906, terwijl de 'remonstrantse' Groenewegen⁶⁰ (1905) weer 'sympatiseert'.

Tevens wordt in dit decennium het monopolie van de ethischen op Kierkegaard opgeheven: niet alleen door de occupatie van de zijde der modernen, doch ook door de 'partijloze' Haspels en de 'Mennonitische' Leendertz.

ad b) Met de *Keur I* wordt althans één belangrijke voorwaarde voor wat Kierkegaardstudie genoemd kan worden, vervuld: rechtstreekse kennisname van Kierkegaards geschriften vanuit moedertaal; door beheersing van het Deens opent zich tevens de mogelijkheid om de Scandinavische Kierkegaard-interpretatoren rechtstreeks te bestuderen, alsmede na te gaan in welke verhouding Kierkegaard stond tot andere belangrijke Scandinavische schrijvers of andersom.

Het falen van de *Keur* (1905) valt deels toe te schrijven aan de 'willekeur' van de 'hand die koos', en deels aan het ontbreken daarin van behoorlijke bronvermelding.

ad c) Het stuk van G.J.A. Jonker kan beter nog dan 'persisterend bij de stichtelijke Kierkegaard-benadering', getypeerd worden als het summum van praktisch-pastorale toepassing van de 'stichtelijke Kierkegaard'; tevens valt het ex-negativo karakter ervan in het oog. Jonker deelde in 1902 al een sneer uit naar 'olijkerd' Haspels, in 1905 wordt vooral zijn eigen benadering uitverdedigd tegen opdoemende andersdenkende kapers op het Hollandse Kierkegaard-strand.

'Strand-jutter' Jonker doet daar twee dingen tegelijk: praten en breien, en met beide is iets aan de hand. Zijn spreken verkrijgt nou niet wat Henriksen (zie noot 92)) noemt "a dispassionate scientific-historical character", maar de wijze waarop hij de aangespoelde Kierkegaard-goederen bijeen graait komt toch neer op ongeëvenaard 'natte vinger werk'; uitermate slordige en vage bronopgave, of het helemaal ontbreken daarvan, blijkt gepaard te gaan met dit soort apologieën van de 'stichtelijke' Kierkegaard.

ad d) Het interessante van Leendertz' instap in de Nederlandse Kierkegaard-literatuur, is, dat wat voor die instap (1908) geldt, geldt voor al zijn verdere bijdragen. De Kierkegaardstudie van Leendertz wordt gekenmerkt door een eenheidskarakter, een dimensie van tijdloosheid, een universaliteit en een speciale taal, waardoor ik er de voorkeur aan geef te spreken van een "serieuze" Kierkegaardstudie boven een 'wetenschappelijke' Kierkegaardstudie.

Dus liever dan te spreken in de trant (zoals in ons artikel, zie hoofdstuk 4) van: .

"Met Leendertz (1913) neemt de wetenschappelijke Kierkegaardstudie in Nederland een aanvang; Leendertz (1913) zal echter lange tijd alleen blijven staan, tot na 1930 zal de wetenschappelijke Kierkegaardstudie pas echt gaan doorzetten...etc.", zeg ik: Met Leendertz (1908) begint alhier de 'serieuze' Kierkegaardstudie; Leendertz blijft echter apart staan.

Serieuze vanwege:

Het eenheidskarakter: Leendertz maakt meteen duidelijk dat geen mens 'het hele verhaal' kan brengen, ook Kierkegaard niet; maar men moet wel beginnen met de hele Kierkegaard, zoveel en voorzover althans zulks binnen je bereik ligt.

De dimensie van tijdloosheid: niet alleen zou wat Leendertz in 1908 zegt, ook in 1988 gezegd kunnen zijn; Leendertz' optie (waarvoor hij kiest) is een Kierkegaardstudie als Kierkegaard-toenadering, een soort levenslange reis naar 'het binnenste huis'.

Universaliteit: Deze optie ontstijgt aan allerlei andere opties, zoals: "SK in de theologie", 'SK in de filosofie', 'SK in de psychologie/psychiatrie', 'SK in de literatuurgeschiedenis', 'SK als boeteprediker, agitator, dissident, evangelist, goeroe,

martelaar', etcetera. Tegelijk overstijgt Leendertz met de term "congenialiteit" de uitspraak van Henriksen (zie ook noot ⁹²): "Hostility or open admiration are still attitudes with which we must reckon as the covert or overt sources of inspiration for works dealing with them"; ten eerste kiest Leendertz' "congenialiteit" een soort midden tussen, of liever gezegd, een rustpunt buiten de extremen van een overdosis aan adhesiebetuiging (G.J.A. Jonker) en een overdosis aan afwijzing (Tj. Cannegieter) en ten tweede vloeit uit die congenialiteit voort een rangorde van aan te boren interesse-punten. Zo is bij voorbeeld voor Leendertz één der minst interessante kwesties: de vraag naar Kierkegaards invloed.

De speciale taal: "serieuze" Kierkegaardstudie verantwoordt zich middels een taal, waarin ook formele eisen geformuleerd worden, te stellen aan degenen die aan het "Kierkegaardstudie-taalspel" beginnen: "Prof. Cannegieter echter verklaart, dat het hem niet gelukt is Kierkegaard te zien..en..schrijft toch!" (vgl. Wittgenstein¹⁰³): "Wovon man nicht sprechen kann, darüber musz man schweigen".

De rode draad die door Leendertz' Kierkegaard-toenadering loopt is: '*Kierkegaards levensvorm*' te achterhalen, boven tafel te krijgen, scherp te stellen. Een dergelijke toenaderingspoging vertrekt niet vanuit een wijzen op Kierkegaards invloed door de tijden heen, heeft zulke demonstraties niet nodig. Maar dit betekent niet, dat Leendertz geen aandacht heeft voor de institutionele kaders van de wetenschappelijke (vooral Scandinavische) Kierkegaardstudie.

De meest onwezenlijke Kierkegaard-benadering is in Leendertz' ogen simpelweg: Kierkegaard in een doosje te doen.

ad e) Dat gebeurt bij Heymans natuurlijk wel. Via de doos van Brandes belandt Kierkegaard in 'de kubus van Heymans', wat ook weer meer over de invloed van "Brandes Briller" (titel van een boek van Rubow (1932); zie HIMM. nr 3518) zegt, dan überhaupt over Kierkegaard zelf.

"Parallellen zijn waard wat zij waard zijn, d.i. meestal niet veel", merkte de la Saussaye onder mat. st. {19} op.

Welnu, als netto materiaalstukje heeft Heymans' plaatsing van Kierkegaard op de lijst der "sentimentelen" haar waarde.

Stellen we echter de adequaatheidsvraag inzake die Kierkegaardvermelding, en realiseren we ons dan dat Kierkegaards levensvorm fundamenteel in het teken staat van "Het Besluit", dan is vermelding van zijn naam bij een karakter-type dat in vergelijking met de overige zeven typen van Heymans doorgaat voor "het vaakst besluiteloos", een blunder van misplaatsing te noemen.

Ik besluit mijn opmerkingen naar aanleiding van Heymans (1908) met te verwijzen naar Hermans' speelse oplossing van het probleem der adequate karaktertypering in *Het Sadistische Universum* (1964)¹⁰⁴. W.F. Hermans labelt daar namelijk niet karakter-typologieën aan historische personen, doch aan historische perioden.

2.4 Van 1910 tot aan 1920

2.4.1 Materiaalstukken {36} t/m {63b}

biogr. notities: L.M.F. Daniëls OP, Gerardus van der Leeuw, Jacqueline van der Waals.

{36} 1910; P.D. Chantepie de la Saussaye: Kierkegaard-vermeldingen.
In: *Het Christelijk Leven* I, Haarlem, De Erven Bohn.

EERSTE DEEL ('s mensen aanleg en bestemming), hoofdstuk 3 (hart en geweten), par. 3. Geweten, p. 91:

“Hiermede is tevens genoeg gezegd om de beschuldiging te weerleggen, dat Vinets gewetenstheologie tot “bodemloos subjectivisme” leidt... .Vinets, waarbij ik als man van gansch andere herkomst ook Hermann kan noemen, en met ongeëvenaarden rijkdom Kierkegaard, beweren nooit, dat 't geweten uit onszelf de waarheid voortbrengt, dat het geloof zijn voorwerp schept, dat de zedelijke strijd door den mensch zelf tot beslissing wordt gebracht... .”

VIERDE DEEL (de ontwikkeling van het persoonlijk christelijk leven), hoofdstuk 1 (het christelijk leven als bovennatuurlijk), par. 2. Eschatologische vroomheid, p. 254:

“De orthodoxie heeft evenwel zelden zoo ooit deze materie moedig aangevat, zij trekt veelal de eschatologie pro memorie uit, beaamt de Nieuw-Testamentische gedachten, maar sluit er in 't leven een compromis mede of laat ze liggen: belijdt het, maar wendt zich af zoodra er ernst mee wordt gemaakt. Kortom ook hier legt zij de karakterloosheid aan den dag, die Kierkegaard haar zoo doorgaande verwijt. Ook ten onzent, toen een christen uit de Joden als Da Costa in de christelijke eschatologie de toekomst van zijn eigen volk hartstochtelijk omhelsde, eerde men hem als groot belijder, minus 't geen hem 't meest ter harte ging.”

{37} 1911; R. Chantepie de la Saussaye: *Nieuwe Keur uit de werken van Søren Kierkegaard*, met een voorrede van Is. van Dijk. Haarlem, De Erven Bohn.¹⁰⁵⁾

Uit het *Woord vooraf* blijkt dat van Dijk reageert op kritieken, die de uitgave van de *Keur* (I) heeft uitgelokt, en wel in het bijzonder op de kritiek van Cannegieter: “Er zijn er ook geweest, die niet al te best te spreken waren over de introductie van Kierkegaard in Nederland. Men heeft, als bekend is, allerlei op hem aan te merken, men vindt hem niet altijd een gezond religieus denker, ja men waagt soms te knabbelen aan zijn oorspronkelijkheid... .de fout zal wel hierin schuilen dat men hem leest van een partijstandpunt. Men stelt dan de droeve vraag of hij orthodox of modern of misschien wel ethisch was. Het antwoord moet zijn: Kierkegaard was Kierkegaard... . Ik moet nog iets zeggen van het “direct-stichtelijke”, dat weer anderen verlangen. Men moet zich hier niet vergissen. Kierkegaard geeft niet wat ik zou willen noemen: het glad-stichtelijke, dat er zonder inspanning ingaat, ik bedoel: niet-ingaat. Hij maakt het nooit gemakkelijk, altijd moeilijk. Hij keert zich voortdurend tegen goedkoop ‘beleden’ waarheid.”

Uit de toelichting van de vertaalster krijgt men de indruk, dat zij ditmaal zelf de keuze verricht heeft. Mogelijk heeft zij hierbij of bij de vertaling weer hulp gehad van Prof. W. Brede Kristensen, want zij bedankt hem zoals ze dat reeds in 1905 in de *Keur* deed. De nieuwe *keur* heeft dezelfde verdiensten en gebreken als haar voorganger: goede vertaling uit de grondtekst, maar chaotische bundeling zonder toelichting en verwijzing naar de oorspronkelijke kontekst. Op een groot stuk na over het lijden uit het *Efterskrift* (Cap. 4, Sectio III A par. 2, waarvan alleen de inleidende bladzijden zijn weggelaten) bestaat deze *Nieuwe Keur* uit vrij kleine fragmenten, variërend van 18 bladzijden tot een enkele alinea. Zij zijn uit werken van alle perioden gekozen. *Keur* en *Nieuwe Keur* (voortaan aangeduid als *Keur I* en *Keur II*) beslaan tezamen meer dan 600 bladzijden Kierkegaard-tekst, en toch rijst daar geen duidelijk beeld uit op. Beide delen hebben ongetwijfeld een bredere belangstelling voor Kierkegaard

gewekt, maar konden ternauwernood een bijdrage tot een beter begrip van Kierkegaard vormen.

Om een indruk te geven van de veelvormige inhoud van *Keur II* worden hier nog enkele van de vertaalde teksten en hun oorspronkelijke vindplaats genoemd.¹⁰⁶⁾

De *Nieuwe Keur* brengt behalve het reeds genoemde grote stuk uit het *Efterskrift* (p. 25-109, p. 25-107) o.a. het begin van *Vrees en Beven* (beide drukken p. 1-16) en de toespraak die *Enten-Eller* afsluit: *De stichtelijke gedachte, dat wij jegens God altijd ongelijk hebben* (p. 124-137). Zoals zij dit later ook in haar vertaling van *Stichtelijke Redenen* zal doen, laat Mevrouw Chantepie de la Saussaye ook hier het gebed en de evangelie-tekst (Lucas 19, 41 vlg.), waarmee de toespraak begint, weg. Verder is de vertaling volledig, in tegenstelling tot de beide toespraken uit *Kjerlighedens Gjerninger*, die zij opneemt: *Gij zult liefhebben* (I, IIA) en *Liefde een gewetenszaak* (I, IIB), die beide zeer gedeeltelijk vertaald zijn zonder dat dit ook maar ergens aangegeven wordt.

Het stuk, getiteld *De nauwe weg* (p. 110-126, p. 108-123), is een iets ingekorte vertaling van de vijfde toespraak uit *Lidelsernes Evangelium* (de derde afdeling van de *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*). De oorspronkelijke titel van deze toespraak luidt: *Het verheugende, dat erin gelegen is, dat het niet de weg is, die nauw is, maar de benauwenis, die de weg is* (Samlede Vaerker¹⁺², SV³, Dl. 11). In deze titel en in de gehele toespraak maakt Kierkegaard woordspelingen met de woorden "trang" (eng, nauw) en "traengsel" (gedrang, engheid, nood, benauwenis). In een noot (p. 113-111) merkt de vertaalster op: "Traengsel betekent in het Deensch zoowel nauwte, in eigenlijken zin, als bezwaar, nood. In de vertaling gaat dit woordspel verloren." Dit laatste zou niet nodig geweest zijn, als zij het woord "benauwenis" had gebruikt. Onjuist is, dat de vertaalster niet aangeeft, dat zij de toespraak ingekort heeft, en vreemd is, dat op een plaats (in de vertaling op de bovengenoemde p.) waar Kierkegaard drie bijbel-teksten citeert, zij de eerste (Sirach 2, 1) weglaat.

Het stuk (p. 141-153, p. 138-150), getiteld *Wie zijn kruis niet draagt en Mij navolgt, die kan mijn discipel niet zijn*, Lukas XIV: 27, is de eerste toespraak uit *Lidelsernes Evangelium*. Zij is onverkort vertaald. Alleen het gebed aan het begin is weggelaten. De daarop volgende evangelietekst is als titel genomen. De oorspronkelijke titel luidt: *Wat er ligt en wat vreugdevols er ligt in de gedachte Christus na te volgen*.

Het gedenken van een doode is een liefdedaad (p. 178-192, p. 175-189) is een onverkorte vertaling van *Kjerlighedens Gjerninger*, de negende toespraak van het tweede deel. Enkele regels midden in de tekst (p. 179) worden door de vertaalster weggelaten, vermoedelijk omdat zij vond, dat die alleen op hun plaats waren in een volledige vertaling van dit werk. De bewuste zin luidt: "Laat ons derhalve onder de daden der liefde die daad niet vergeten, die daad niet vergeten te overwegen: de liefdedaad een dode te gedenken" (SV¹, dl. IX, p. 331; SV², dl. IX, p. 393; SV³, dl. 12, p. 332.)

Behalve het stuk over het lijden uit het *Efterskrift* bevat de *Nieuwe Keur* nog vele kleinere fragmenten uit hetzelfde werk. Zeer verdienstelijk is, dat de vertaalster verschillende fragmenten uit *Het Ogenblik* gebracht heeft, waardoor de Nederlandse lezer althans iets van Kierkegaards bestrijding van de staatskerk kon lezen. Nog belangrijker is misschien, dat de vertaalster een gedeelte vertaald heeft uit *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* in 1859 uitgegeven uit de nalatenschap van Søren Kierkegaard door zijn broer Peter Christian, de bisschop van Aarhus. Het gaat hier om het derde hoofdstuk van de tweede afdeling: *Styrelsens Part i mit*

Forfatterskab . Het aandeel der Voorzienigheid in mijn werkzaamheid als schrijver (p. 279-297, p. 271-288). Het is de enige keer dat de vertaalster een tekst van Kierkegaard althans enigszins situeert. In een noot op p. 279 zegt zij: "Dit is het derde en laatste gedeelte van een verhandeling over K.'s schrijvers-werkzaamheid." Helemaal nauwkeurig is dit niet, zoals uit bovenstaande blijkt. De noot is merkwaardig genoeg in de tweede druk weggelaten.

Als voorbeeld van de wel erg vrijmoedige wijze, waarmee Mevr. Chantepie soms met haar tekst omspringt, moge het stuk getiteld *Job* dienen (p. 17-24 in beide drukken). Dit stuk is samengesteld uit drie verschillende fragmenten van *Gjentagelsen (De Herhaling)*, verschenen 16 oct. 1843, tegelijk met *Vrees en Beven*. De vertaalster heeft uit drie fragmenten één geheel gemaakt, al laat zij wel enkele regels open tussen de drie delen (SV1, dl. III, p. 231-233, p. 241-244, p. 245-246; SV3, dl. V, p. 169-171, p. 176-179, p. 180).

{38} 1911; Lud.M.Fr. Daniëls O.P.: *Het strenge Christendom van Søren Kierkegaard*, onder de kop 'Stelsels en Stroomingen'. In: *Het Centrum*¹⁰⁷⁾, no. 8334, no. 8337 en no. 8340.

Daniëls opent deze eerste aflevering met de opmerking dat lang voordat men in Nederland de aandacht op Kierkegaard richtte, de Duitsers "allang" zijn werken vertaald en verschillende levensbeschrijvingen aan hem gewijd hadden, "toen men eindelijk ook in Nederland op dezen christen-wijsgeer uit het hoge Noorden de aandacht vestigde. Door Dr. A.J.Ph. Jonker en Ds. H.H. Barger werd een paar van zijn kleinere werkjes uit het Duitsch in onze taal overgezet, in *Stemmen voor Waarheid en Vrede* werd een enkele preek opgenomen, maar daarbij bleef het.

Eerst in 1905 zag een uitvoerige bloemlezing uit *Kierkegaards* geschriften door Dr. Edw. Lehman uit Kopenhagen saamgesteld, door Prof. Is. van Dijk ingeleid en door mej. R.M. Chantepie de la Saussaye uit het oorspronkelijke vertaald, bij de Erven F. Bohn, te Haarlem het licht.

Deze uitgave beleefde succes. Onlangs verscheen een tweede druk en de vertaalster voelde zich door deze goede ontvangst aangemoedigd een "Nieuwe Keur" bijeen te brengen.

Deze belangstelling in *Kierkegaards* geschriften duidt op een zeer merkwaardige geestesrichting onder onze niet-katholieke landgenooten. En nu deze bundels ons ter recensie worden aangeboden, is het wellicht niet onbelangrijk in enkele artikelen op deze nieuwe en zeer eigenaardige godsdienstige strooming te wijzen.¹⁾

Noot 1): Wij kunnen niet instemmen met den lof, dien Prof. van Dijk aan de vertaalster voor haar gelukkig geslaagden arbeid toezwaait. Haar Hollandsch is vaak treurig en onbeholpen, ofschoon we gaarne toegeven, dat Kierkegaards verwikkelde beschouwingen daartoe heel wat aanleiding kunnen geven. In den eersten bundel levert ze over 't algemeen beter werk dan in den tweeden. Ziehier enkele staaltjes. "Moge ook dezen bundel welkom zijn aan hen die er zich in vinden kunnen, dat K. is" (II, p. IX). "Zelfs al wil God dien die hij liefheeft" (II, p. 20). "Zij betreft niet Lessing in zijn qualiteit van geleerde, niet datgeen mij als een zinrijke mythe aantrekt; niet datgeen mij als een epigram voorkomt, dat hij de ziel van de bibliotheek was" (II, p. 238). "Als ik eerbiedig vol bewondering hem zou willen omhelzen als dien aan wien ik alles verschuldigd ben" (II, p. 245). Enz.

Wie was Søren Kierkegaard?

Deze Deensche schrijver werd den 5den Mei 1813 te Kopenhagen geboren, waar hij den 11den November 1855, eenzaam en verlaten, gelijk hij geleefd had, in het

stadsziekenhuis overleed. Zijn vader, *Michael Pedersen Kierkegaard*, was een zwaarmoedig man ... Het blijde gesnater van zijn kinderen, noch de genegen zorg zijner echtgenote konden die sombere mijmeringen uit zijn geest verdrijven. En al was Søren's moeder ook een voortreffelijke vrouw, vroom en vrolijk van karakter, onwillekeurig toch maakte 'des Lebens ernstes Führen' van den vader dieperen indruk op het gemoed der kinderen dan de 'Frohnatur' hunner moeder."

Vervolgens geeft Daniëls, ter belichting van Kierkegaards opvoeding en milieu een aantal citaten uit de *Nieuwe Keur* (p. 287-292), aangevuld met een opmerking uit van Dijks Inleiding I, waarna onder verwijzing naar Harald Høffding de schrijverswerkzaamheid onder de loep genomen wordt: "Deze werkzaamheid als schrijver kunnen wij met Harald Høffding in twee tijdperken splitsen. Van 1843-1846 hield hij zich vooral bezig met wijsgeerig onderzoek. In de tweede periode, van 1849-1855, richtte hij het scherpe wapen van zijn vinnige pen vooral tegen het verzwakt en officieel en soms geafficheerd Christendom der Deensche Staatskerk. Men moet deze indeeling van zijn schrijverswerkzaamheid natuurlijk niet zo streng doorvoeren, alsof Kierkegaard zich gedurende het eerste tijdperk in 't geheel niet om 't Christendom bekreunde..."

Het Christendom is verbasterd en ontaard, dat is de grondgedachte van zijn beschouwingen. Men heeft het Christendom vervalscht tot een godsdienst van zachtheid en goedigheid en het zodoende feitelijk afgeschaft. "Het Christen-zijn, heette het, is louter zaligheid" (I, p. 307).

Wij zullen hier enkele citaten aanhalen. Men bedenke echter wel, dat ze niet tegen 't Christendom als zoodanig, maar tegen de verslachte opvatting van het officieele Christendom in de Staatskerk van Denemarken gericht zijn. Vooral in de *Nieuwe Keur* werden Kierkegaards strijdartikelen overgenomen."

Daniëls laat zo'n driekwart kolom citaten uit Keur II volgen, besloten met: "Ziedaar Kierkegaard's opvatting van het officieele Christendom, zijn grieven en verontwaardiging in krasse, scherpe en bittere bewoordingen geuit.

Het Christendom is verzwakt en verweekelijkt, het is een "zoete" godsdienst geworden. En wat is hiervan de oorzaak?

In de eerste plaats is deze ontaarding, volgens hem, te wijten aan de verheffing der vrouw en aan de verheerlijking van den echtelijke staat en aan het familieleven, door het protestantisme gepredikt.⁴⁾ Noot 4): Vgl. Høffding, *Søren Kierkegaard*, S. 140.

En in de tweede plaats heeft de tegenwoordige Christenheid zich de welwillende, zachte en liefdevolle woorden van den Zaligmaker, zooals ze in het Evangelie staan opgeteekend, ten onrechte toegeëigend. Immers, wij staan anders tegenover Christus dan zijne tijdgenooten. Zij zagen in Hem een mensch, wij meenen daarentegen achterhaald te hebben, dat hij God is. Maar met behulp dezer verkregen uitkomst bereikt men niet de verhouding zijner tijdgenooten tot Christus, terwijl men toch op zijn zachte en troostvolle woorden aanspraak maakt. Hierop vooral moeten we later uitvoeriger terugkomen...

Waarom grijpen nu Nederlandsche Protestanten zoo gretig naar de vertaalde uitgave van deze beschouwingen? Zien ze wellicht in het verslachte Christendom der Deensche Staatskerk eenige gelijkenis met de ontaarding der moderne Christenheid, die ook in ons land merkbaar is? En hopen ze door de middelen, die Kierkegaard aangeeft, dit bederf te bezweren? Op deze vragen zullen wij in een volgende artikel antwoorden."

Zaterdag 2 december 1911: Het strenge Christendom van Søren Kierkegaard II:

..."Men mag wijzen op den lichtzinnigen, genotzieken geest van onzen tijd. Maar, zoo vragen we weerom, is hier geen wisselwerking? Zou onze tijdgeest wel zoo ver

van het Christelijk ideaal zijn afgedwaald, indien niet tevoren de godsdienst, het geloof in zoovele harten gestorven was?

Wij moeten dus opnieuw godsdienstzin aankweeken, wij moeten het geloof verlevendigen. Wij moeten terug naar de ernstige levensopvatting, naar onthouding en zelfoverwinning, naar matigheid, trouw en liefde, naar al die verheven goederen, door het moderne mensdom in zijn beschavingscigenwaan zoo verachtelijk behandeld. Zullen wij dit door de middelen, welke Søren Kierkegaard aangeeft, bereiken? Neen, de oorzaak ligt dieper en daarom moeten ook andere middelen aangewend worden.”

Dit antwoord van Daniëls is niet erg verrassend. Curieuzer is zijn tweeledige uitwerking. Ten eerste wordt Kierkegaard door Daniëls een vreemde aap in de mouw geschoven, die Daniëls vervolgens met de bijbel in de hand gaat excorseren: “De verheffing der vrouw is de glorie van het Christendom en niet zijn schande en bederf. Het huwelijk is geenszins door het Nieuwe Testament verboden, zooals Kierkegaard meent... .

Luther deed verkeerd, hij zondigde zwaar, toen hij een vrouw tot zich nam - daarin heeft onze schrijver volkomen gelijk - maar hij deed verkeerd als monnik, die door gelofte van maagdelijkheid aan God alleen toebehoort, en niet als man. In aansluiting met het bovenstaande gaat Kierkegaard nog verder. Hij vindt het den Christen onwaardig, door de huwelijksverbintenis kinderen voort te brengen, die in zonde en ongerechtigheid geboren worden. Hiermee raakt hij het leven in zijn natuurlijksten drang naar behoud en ontwikkeling. Wat een oppervlakkigheid!... In des kinderzegen kan derhalve geen geloovig Christen een bederf van het oorspronkelijk Christendom erkennen. Anders had de Goddelijke Stichter zijne instelling immers door haar eigen beginsel tot ondergang en spoedige uitsterving gedoemd!... . Zoals we reeds zeiden moeten we uitvoeriger het tweede punt van Kierkegaards leer bespreken. Het gaat hier over *onze* verhouding tot Christus, in tegenstelling met die *Zijner tijdgenooten* . We kunnen dit niet duidelijker uiteenzetten, dan door het eigen voorbeeld van Kierkegaard, den tekst van Mattheus XI: 28, dien hij in zijn werk *Oefening in het Christendom* bespreekt, over te nemen. “Komt allen tot Mij, die vermoeid en belast zijt en Ik zal u verkwikken.”

Nu vraagt Kierkegaard zich af: “Wie is Hij, die noodigt?” (I, p. 237).

Daniëls laat een reeks andere citaten uit de *Keur I* (p. 28, 241, 243) volgen, met als sluitstuk: “Kunt gij het niet op u zelf verkrijgen om, al stondt gij tot Hem in de verhouding van een tijdgenoot, christen te worden; of kan Hij, als ware Hij uw tijdgenoot, u niet treffen en u tot Zich trekken: dan wordt gij nooit christen.” (I, p. 246).

Tot zoover Kierkegaard. Ook in deze beschouwingen vinden wij iets waars naast het vele onware... . Nu mag Kierkegaard beweren: Christus zeide wel God te zijn, maar “dat heeft menig gek ook gezegd; en al Zijn tijdgenooten oordeelden: Hij lastert God”, maar noch een gek, noch een godslasteraar hebben ooit door een enkel wonder hun woorden gestaafd. Christus beroept zich dan ook uitdrukkelijk op Zijne wonderen als bewijs Zijner goddelijke zending... . Zoo beschouwd krijgt Jezus, zalig sprekend over hen, die zich aan Hem niet geërgerd hebben, een geheel andere beteekenis dan Kierkegaard er aan geeft. Christus prijst hen niet, omdat zij Hem den eenvoudigen mensch, aannamen, maar omdat zij in dezen eenvoudigen mensch, om Zijne wonderen, als in den Messias geloofden.

Verondersteld nu eens een oogenblik, dat Christus' tijdgenooten in Hem uitsluitend een mensch zagen, zooals Kierkegaard meent... . Zulk een mensch zegt nu: ‘Komt

allen tot Mij, die *vermoeid en belast* zijt en Ik zal u verkwikken.' Zou het dan niet dwaas en ongerijmd zijn naar dien man te luisteren en voor hem alles op het spel te zetten, dat ons dierbaar was?... En terwijl Kierkegaard ten onrechte Isaïas profetie van den Man van Smarten: 'Hij had geen gedaante noch heerlijkheid, als wij Hem aanzagen, zoo was er geen gestalte, dat wij Hem begeerd hebben', terwijl Kierkegaard ten onrechte dezen tekst aanvoert om te bewijzen, dat er uitwendig aan Christus, tijdens Zijn aardsche omwandeling niets te zien was dan een eenvoudig mensch, spreken wij het Sint Joannes na: 'En het woord is vleesch geworden'... Neen, niet uit de oorzaken, die Kierkegaard aangeeft, valt de ontaarding van het Christendom af te leiden. En niet langs dezen weg zullen de rechtzinnige Protestanten, die deze afwijking betreuren, tot het oorspronkelijke Christendom terugkeeren.

De oorzaak ligt dieper. Wat baat ons de uiterlijkheid, al is 't nog zoo streng, indien de geest der ware innerlijkheid gesloten is! De verslapping van het hedendaagsche Christendom, ook in ons vaderland merkbaar, schuilt in het beginsel der Hervorming. Waarin toch bestaat het wezen der protestantsche leer? Niet in het verkondigen van deze of gene meening, want van zijn aanvang af werd het protestantisme gekenmerkt door allerlei verwarring en botsing van meeningen. De standaardleus der Hervorming was *vrijheid*. Gewetensvrijheid in de eerste plaats... Vrijheid van denken in de tweede plaats... En waartoe heeft deze hooggeprezen vrijheid geleid? Ach, vergelijk de oorspronkelijke Christenleer met het armzalig geloof van zoovelen, door die teugellooze vrijheid zedelijk en godsdienstig ten verderve gevoerd, en ge zult met Vondel's Engelwacht in Noah klagen: 'Hoe ziet Godts beelt dus duister. Dat eerst zoo helder blonck!'

Daar het protestantisme elke innerlijke verenigende kracht mist, splintert het bij den geringsten schok in allerlei sekten uiteen... Volgens het eerste grondbeginsel zijner kerk is iedere protestant gerechtigd tegen het protestantisme zelve te protesteeren. Wilt ge hiervoor een bewijs? Te Utrecht in de Domkerk, die voorheen de geloovige katholieken eensgezind onder hare machtige gewelven verzameld zag, stelde Dr. Bronsveld (zie¹⁰⁸) - vdB zich, enkele weken geleden, de vraag: 'Kan de protestantsche Christenheid van onzen tijd zeggen: ik heb het geloof behouden?' En wat moest hij antwoorden? Hij konstateerde, dat *zelfs afwijkingen in de allereerste beginselen* zijn voorgekomen... En het tweede grondbeginsel? Kierkegaard heeft zelf het gevaar, hieraan verbonden, treffend geteekend.

'Luther zeide... Leve Luther! Wer nicht liebt Weib, Wein und Gesang, er bleibt ein Narr sein Leben lang.'" (I, blz. 199-200).

Aan dit citaat behoeven we niets toe te voegen. Het toont allerduidelijkst, hoe door dit beginsel der hervorming aan de zedelijkheid haar veiligste houvast ontnomen wordt.

Wil men dus het ontredderde Christendom herstellen,... dan is er slechts één weg van waarheid aan te wijzen: Terug naar de Roomsche Katholieke Kerk! Want daar alléén is het oorspronkelijke Christendom ongeschonden bewaard. Dat willen we in een slotartikel aantonen."

Zaterdag 6 december 1911: ('STELSELS EN STROOMINGEN'). Het strenge Christendom van Sören Kierkegaard III (Slot)

In dit slotartikel gebeurt zulks inderdaad. Daniëls spreekt nu vooral tot eigen parochie, waarbij de bijbel wagenwijd wordt opengeslagen (niet minder dan 27 bijbelbronnen worden in het notenapparaat gespecificeerd).

Kierkegaard was volgens Daniëls van oordeel dat de Deense Staatskerk "door vervalsing der leer de keten verbroken had, die haar met de Apostelen verbond... en

het is nooit bij hem opgekomen, dat de Katholieke Kerk, wier getrouwheid aan het oorspronkelijke Christendom ook door hem zelf uitdrukkelijk boven het Protestantisme gesteld werd, dat de Katholieke Kerk, onder bijstand van den H. Geest, juist aan deze onafgebroken opvolging van haar wettige herders tot den tijd der Apostelen, haar bloei, haar ontwikkeling en onvergankelijke bestaan te danken heeft... ”

“Op één punt willen we nog wijzen, dat nauwer in verband staat met de Kierkegaardsche opvatting van het Christendom, die we hier bespreken.

Wij leerden dezen man reeds kennen als een somberen fantast, door een ontzettende zwaarmoedigheid gedrukt. Deze trekken vinden wij ook in zijn beeld van het Christendom terug. En wij vragen ons af, of niet juist deze **zwartgallige opvatting, in onzen tijd van pessimisme en Weltschmerz**, althans voor sommigen zijner lezers, dit boek zoo aantrekkelijk maakte?(vet-vdB)... . Maar heeft Kierkegaard dan geen gelijk, als hij beweert, dat niet de weg zwaar is, maar dat het zware, dat de verdrukking de weg is? Zeker, de weg der volmaaktheid gaat te midden van velerlei beproevingen... .Het katholicisme is een godsdienst van vreugde, wijl het een nieuw en edeler leven na dit aardse bestaan in uitzicht stelt. Ons lijden straalt in den glans van het eeuwige. Zelfverzaking en onthechting worden van ons gevergd, maar daarmee is volstrekt niet gezegd dat wij iedere vreugd en ieder genot moeten vermijden. De wetten der Katholieke Kerk verplichten wel tot onthouding van de giftige schijn-vruchten, de Sodomsappelen van zondige genietingen, maar zij vorderen geenszins verzaking van geoorloofde, natuurlijke genoegens... .

Geen pessimisme, maar vreugde, geen gekunstelde godzaligheid, geen uitgestreken gezichten, geen vroomheid van uitropteekens, geen aanhoudend geklaag over de slechtheid der wereld en de droefheid van het aardse bestaan, maar een **onschuldige vroolijkheid**, soms tot kalme heerlijkheid verstild, straks opbruisend in geestdriftigen Alleluja-jubel, zij was het kenteeken van het oorspronkelijke Christendom... .zij wordt ook geboodschapt door de Katholieke Kerk aan de klagende en zoekende menschheid onzer dagen... Niet in Kierkegaards herstelde Christendom, dat in leer en gebruiken en door afscheiding van de aloude Moederkerk zoo ver afstaat van Christus' goddelijke instelling, evenmin in een somber pessimisme of een onbarmhartig streng rigorisme zal men het genaderijke liefdevolle, zachte en troostrijke beeld van Christus' leer herkennen. Wij vinden dit alleen weer in de Katholieke Kerk... . Zij kan en mag het woord van haren goddelijke Stichter herhalen en het zal waarheid blijken: “Komt allen tot Mij, die vermoeid en belast zijt en ik zal u verkwikken!” * Matth. XI: 28. Lud.M.Fr. Daniëls (O.P.)

F.(L.M.) DANIELS (1884-1951)¹⁰⁹⁾

Franciscus (Ludovicus) Daniëls O.P. studeerde letterkunde in Amsterdam: hij was bezielde van een dichterlijke geest. Van 1920 tot 1948 was hij leraar aan het Dominicus-college, hetgeen hem niet belette om in 1932 te promoveren tot doctor in de letteren en wijsbegeerte te Utrecht op een studie over persoon en werk van Meester Dirc van Delf, een middeleeuws magister in de theologie, wiens geestelijke geschriften door de Scholastiek beïnvloed blijken. Een vierdelige uitgave van diens handschriften, ingeleid en van aantekeningen voorzien verschenen als *Meester Dirc van Delf O.P. Tafel van den Kersten Ghelove* (1937-1939), samen goed voor 1500 pagina's, werd enthousiast begroet door een groot kenner van de spiritualiteit, L. Verschuere OFM, in *Studia Catholica* (jrg. 15, 1939, p. 420-422). Daniëls herdacht zijn orde in *Het uitstralend licht. Beschouwingen over St. Dominicus' orde* (1931) en hij maakte zich verdienstelijk voor de verspreiding van de gedachten van Ruusbroec

in *De Weg van den Mensch* (1941) en van Suso door zijn vertaling van diens *Boekje der eeuwige wijsheid* (1950). Daniëls was redacteur voor Noord-Nederland van *Ons Geestelijk Erf*.

{39} 1911; W. Leendertz: *Kierkegaard in Nederland*, Bespreking van de *Keur* (2e dr. 1906) en de *Nieuwe Keur* (1e dr. 1911), aangeduid als resp. *Keur I* en *Keur II*. In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, pp. 849-888.

Evenals Daniëls bespreekt Leendertz de beide bloemlezingen. Hij begint met de aandacht te vestigen op het feit dat men van 1900 tot 1906 een nieuwe uitgave van alle werken van Kierkegaard heeft doen verschijnen: *Samlede Vaerker* udg. af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange (14 dln.) en in 1909 Kierkegaards *Papirer* udg. af P.A. Heiberg og V. Kuhr; in 1910 verscheen een tweede deel hiervan en vele zullen nog volgen: "Zou men al dit werk verrichten van iemand die niet meer actueel is?"

De vertalingen door Mevr. de la Saussaye worden uitnemend genoemd ondanks de moeilijkheden van een gemis aan eenheid van stijl en taal bij Kierkegaard. Wat betreft *Keur I* stelt Leendertz de vraag of deze ons een goed beeld verschaft van Kierkegaard en in hoeverre dat nu door *Keur II* is uitgebreid en aangevuld.

Leendertz noemt eerst de moeilijkheden, die er in de werken van Kierkegaard en zijn persoon liggen, welke het ongeveer onmogelijk maken een dusdanige keus te doen, dat een duidelijk en juist beeld gegeven kan worden aan mensen die nog niet van Kierkegaard afweten. De *Keur* is ook niet geschreven om zo en passant Kierkegaard even te laten kennen. Allereerst is er de moeilijkheid dat Kierkegaard een polemische natuur is: wat hij schrijft, wordt voor een deel bepaald door wat anderen, tegen wie hij zich keert, op de voorgrond stellen. Daarom zal men het centrum van zijn denken niet gemakkelijk vinden. Dan is er de methode, welke Kierkegaard als schrijver volgt: hij verbergt zich achter verscheidene pseudoniemen. Vervolgens gaat Kierkegaard maieutisch te werk, stap voor stap voert hij ons niet verder, maar láát ons verder gaan. Zo moeten we zijn werken in een bepaalde volgorde lezen, en kunnen er geen boek apart uitnemen: dan vat men hem niet... Men zal de waarheid nu wel voelen van wat Hoffmann zegt: 'L'oeuvre de K. n'est comprehensible que prise dans son entier' (Raoul Hoffmann: *Kierkegaard et la certitude religieuse*, 1907, p. 45).

Aangezien men geen inleidend boekdeel aan een bloemlezing kan laten vooraf gaan, kan men het voorwoord van Prof. van Dijk volgens Leendertz ook niet van onvolledigheid betichten. Trouwens "Prof. van Dijk heeft dan ook, als ik wel zie, meer getracht de geestelijke sfeer waarin Kierkegaard leefde te teekenen... en we zagen dit aan niemand liever toevertrouwd".

Wat *Keur I* betreft is het volgens Leendertz velen niet gelukt Kierkegaard "over deze bloemlezing heen te zien":... "De Deensche hand, welke hier koos, heeft misschien onwillekeurig Kierkegaard als eenigszins bekend verondersteld; daarom is 't een gelukkige gedachte geweest, in de *Nieuwe Keur* aanvullend tewerk te gaan... minder uit zijn voorbereidend werk, daarentegen meer te geven uit de werken waarin hij over het religieuze spreekt."

Naast het reeds genoemde werk van Raoul Hoffmann noemt Leendertz als beste werken tot kennis van de gehele Kierkegaard: Chr. Jensen, *Kierkegaards religiøse Udvikling*, 1893 en W. Rudin, *Kierkegaards Person och Førfatterskab*, 1880¹¹⁰.

Het tweede deel van Leendertz' artikel is te beschouwen als primeur (voor de Nederlandse Kierkegaard-literatuur) van een proeve van primaire bronvermelding;

Leendertz verwijst namelijk steeds naar de (uiteraard eerste editie van de) *Samlede Vaerker* :

“Voorop sta Kierkegaard’s eigen stelling: de werkzaamheid als geheel beschouwd is religieus van begin tot aan ‘t eind” (SV XIII, 495)... .

“Zonder autoriteit opmerkzaam te maken op het religieuze, het christelijke, dat is de categorie van zijn gehele schrijverswerkzaamheid totaal bezien” (Ibid. 501).

Kierkegaard moet in rapport met de mensen komen,... .(want) als men een ander naar een bepaalde plek wil voeren, dan ‘moet men vóór alles ervoor zorgen hem daar te vinden, waar hij is, en daar beginnen’ (SV XIII, 533), dat is het geheim van alle helpen... .Dat rapport vindt hij in het esthetische, waar de meeste mensen leven. Heeft hij de mensen op dat punt meegekregen, dan moet op het juiste ogenblik het religieuze naar voren worden gebracht”.

Leendertz, die hier citeert uit *Om min Forfatter-Virksomhed* (1851) en *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (1849; in 1859 uitgeg. door P.Chr. Kierkegaard) noemt in een noot ook nog de Duitse vertaling van “Kierkegaards stukken over zijn schrijverswerkzaamheid” door Dorner en Schrempf: *Angriff auf die Christenheit* .

Vervolgens gaat Leendertz met nadruk in op de kwestie van Kierkegaards pseudonimiteit; de pseudoniemen, waaronder Kierkegaard zijn esthetische werken schreef, moeten natuurlijk niet verward worden met Kierkegaard zelf: “al kunnen we uit enkele momenten: de verhouding tot zijn vader, tot zijn meisje en het konflikt met ‘t spotblad den Corsar, ‘t ontstaan van veel verklaren, toch zijn de pseudoniemen Kierkegaard zelf niet, al worstelen ze met dezelfde problemen, al vinden we ze de eigen konflikten van K.*... (*noot: het leven van K. is een sleutel voor het verstaan van veel uit zijn werken; dat prof. van Dijk het toch niet noodig achtte dit kort te beschrijven in zijn *Inleiding*, zal wel zijn grond hierin hebben, dat met grooten takt in deze bloemlezingen alles vermeden is wat zonder dezen sleutel onverstaanbaar is)... De pseudonieme lijn loopt tot aan het “Naschrift”, terwijl vanaf het begin ook een andere lijn loopt: die van de stichtelijke werken of redevoeringen.”

Deze laatste lijn is volgens Leendertz, waar de *Keur II* zich toe bepaalt, nl. het (direkt) religieuze, terwijl de “*Keur I* ons uit alle tijden iets geeft”; slechts enkele stukken zouden van louter literaire betekenis zijn, “waarom ze geen verdere bespreking eisen... .behalve *Uit het Dagboek van den Verleider*immers men * (*noot: Prof. Cannegieter, *T.T.T.*, 1906, p. 276) viel erover en vroeg: waarom krijgen we dit, liggen dergelijke zinnelijke fantasieën misschien ook op den weg van ‘t weer willen inscherpen van de christelijke idealen?”.

Tenslotte gaat het volgens Leendertz niet om de vraag: “Is K. mij sympathiek?” maar om: “Heeft hij tot mij iets te zeggen?”... . “Genieën zijn als donderweer: ze gaan tegen de wind in, verschrikken de mensen, reinigen de lucht (SV XIV, p. 219)”. Nes op Ameland, juli 1911.

{40} 1911; G.F. Haspels: Aankondiging van de *Nieuwe Keur uit de Werken van Søren Kierkegaard* .

In: *Onze Eeuw*, dl. III, pp. 158-160¹¹¹⁾.

Kierkegaard “heeft de eer zichzelf te zijn”, wat het moeilijk maakt voor Haspels iets over hem te vertellen.

Onder verwijzing naar p. 73 van de *Nieuwe Keur* zegt Kierkegaard volgens Haspels over zichzelf dat hij nòch een godsdienstig redenaar is, nòch zelf godsdienstig, maar slechts een experimenterend humoristisch psycholoog.

Inderdaad blijkt op de bewuste bladzijde (van het grote stuk "Lijden", p. 25-106) te staan: "Als niemand anders den absoluten eisch van den godsdienst in verband wil brengen met een of ander bepaald feit, welk verband juist in het menschelek bestaan de grond en beteekenis van het lijden is, dan wil ik het doen, ik, die noch een godsdienstig redenaar, noch zelf godsdienstig ben, maar slechts een humoristisch experimenteerend psycholoog."

Haspels zelf is nog steeds een beetje bang voor Kierkegaard, "omdat deze schijnbare dilettant altijd met autoriteit tot me spreekt, want deze ambteloze burger spreekt voor mij zoals geen officieel prediker dat doet".

Verder vraagt hij zich af of iemand als Kierkegaard, die het immers zo goed zelf weet, een man is voor "deze democratische tijd"... . "En toch, er komt een Kierkegaardgemeente, waarvan ieder die iets van Kierkegaard kent, als haar eerste kenmerk weet, dat zij het tegenovergestelde is van een Kierkegaardpartij."

{41} 1911; H.Y. Groenewegen: 'Boekbeoordeeling' van *Dr. Raoul Hoffmann, Kierkegaard und die religiöse Gewisheit* (Göttingen, Van den Hoek und Ruprecht, 1910)¹¹².

In: *Theologisch Tijdschrift*¹¹³, 44e jrg. (Nieuwe Reeks, 3e jrg.), pp. 477-478.

Groenewegen heeft aan Hoffmanns *Kierkegaard und die Religiöse Gewisheit. Biografisch-Kritische Skizze*¹¹⁴, een belangrijk werk in handen gekregen.

Hij schijnt het echter niet al te zorgvuldig bekeken te hebben, want afgezien van het niet vermelden van het voorwoord erin, door Schrenpf, verwisselt Groenewegen de schrijver met de vertaler: "Het is bewerkt naar het Fransche boek van Dr. Deggau (!)... De steeds toenemende bewondering voor Kierkegaard ook in Nederland zal in dit geschrift nieuw voedsel vinden. Het geeft een goede teekening van den denker, zijn leven en zijn karakter, en een belangrijk kritisch overzicht van zijne werken. Een bijzonder belang ontleent het aan de studie over het probleem der 'religiöse gewisheit'. Wie in de eigenaardige paradoxale uitingen van K.'s geest en omtrent zijn religionsphilosophische grondgedachten opheldering behoeft, kan dit werk met vrucht lezen. Hier en daar heeft hij K.'s gedachten nog wat uitgebreid en doordacht. De schrijver heeft levendig het opwekkende en prikkelende van een geest als K. gevoeld. Zijn verdienste ligt vooral in de klaarheid van zijn beschouwingen en de grondige kennis van K. en zijn tijd."

{42} 1912; P.D. Chantepie de la Saussaye: Kierkegaard-thema's .

In: *Het Christelijk Leven II*, Vijfde Deel (Het leven in de kringen der gemeenschap).

Hfdst. 4. De kerk. par. 4. Typen van vroomheid, p. 316/317:

"Nog extremer aan de individualistische zijde staat Kierkegaard, dien men vaak roemt als geestverwant van Vinet, van wien hij toch in schier alle opzichten zoo sterk mogelijk verschilt: hij is stellig genialer, Vinet gezonder. Kierkegaards tegenstand tegen de staatskerk is niet in een instelling belichaamd, heeft niet tot maatregelen geleid, bestaat slechts in mateloos hartstochtelijke uitvallen, waarin men geen billijk oordeel zoeken, hij mist in dezen de zedelijke kracht van de daad. Toch werkt zijn scherp hekelen bijtend, soms zuiverend. Dat de staatskerk met haar predikanten een instelling is om in de christenheid het ware evangelie af te schaffen, het van kracht en werking te berooven door de menschen in den waan te wiegelen dat "allen christenen zijn" terwijl niemand het in waarheid is, dat het officieele het persoonlijke doodt: dit en zooveel soortgelijkes als hij in zijn laatste levensperiode in roekeloze,

talentvolle vlugschriften onder zijn volk uitstrooide, legt te zeer getuigenis af van een verstoord gemoed om zuiver geestelijk te werken. Toch is het niet geraden voor zulke wekstemmen het oor te sluiten; Kierkegaard legt door zijn protest tegen de verwarring van kerkelijk christendom met christelijk geloof den vinger op een wonde plek, die allerwege in 't protestantisme bestaat. 1)*

1)* Vooral komen hier in aanmerking Kierkegaards vlugschriften onder den titel *Öieblikket* (het Oogenblik) verspreid.

Hfdst. 5. De menschheid. par. 2. **Kultuurarbeid en Christendom. Wetenschap. Kunst**, p. 349: "Wij begrijpen zoo goed dat èn Schleiermacher èn Kierkegaard, twee bij uitstek artistieke naturen, het aesthetische tegenover het ethische hebben erkend; Schleiermacher meer het ondergeschikt makend, Kierkegaard het scherpe dilemma stellend: *Enten-Eller* (òf het een òf het ander), geen van beiden de kunstenaarsnatuur kwijt rakende. De voornaamste bezwaren richten zich tegen het tooneel, waartegen reeds J.J. Rousseau zoo krachtig waarschuwde. Is het des menschen onafwijsbare plicht een beroep te hebben dat het leven met zedelijken inhoud vult, dan is èn het acteursleven èn het uitsluitend dichter of musicus zijn veroordeeld. **Toch kan geen kunst gedijen, zal zij niet ontaarden in liefhebberij en dilettantisme, tenzij er zijn die er geheel het leven aan wijden...**" (vet-vdB)

{43} 1912; H.Y. Groenewegen: 'Boekbeoordeeling' van R.M. Chantepie de la Saussaye, *Nieuwe Keur uit de werken van Søren Kierkegaard*. In: *Theologisch Tijdschrift*, 46e jrg., pp. 460-461.

Prof. Groenewegen herhaalt zijn indrukken, zoals samengevat in mat.stuk {30}, en voegt daar nu aan toe: "Wij kunnen alleen zeggen, dat K. naar het ons toeschijnt, hier zoo verstaanbaar is geworden als hij zijn kan."

{44} 1913; P.D. Chantepie de la Saussaye: Kierkegaard-vermelding in een "Voordracht gehouden voor de leden der N.C.S.V. in het kamp te Nunspeet 18 juli 1913", getiteld: *De Absoluutheid des Christendoms*. In: *Geestelijke Stroomingen* 2e dr., 1914, pp. 396-405.

"Dichter bij God en getrouwer volgen van Jezus Christus": zoo beschrijft het program het doel dezer Conferentie. Gij wilt dus tezamen zijn in den geest des gebeds tot opbouw van het geloof... . Zoo kan men - gelijk Kierkegaard zoo scherp doet - sterk aandringen op het absolute in de levenskeus, en tegelijk de afgoderij geeselen die dreigt bij alle wereldsche vormen van Christendom".

{45} 1913; P.D. Chantepie de la Saussaye: vergelijking van Kierkegaard met Vinet, in het opstel *Christendom en Kultuur*, dl. III. In: *Onze Eeuw*, dl. II, pp. 193-217¹⁵⁾.

Zowel Vinet als Kierkegaard worden als extreme individualisten getypeerd. "De eerste is eenvoudig, de tweede geraffineerd, zij staan tegenover elkaar als de kritische literator-historicus tegenover den kunstenaar... . Tot een school behooren geen van beiden, maar Kierkegaard heeft veel meer met zijn geest geleefd in de atmosfeer van Hegelsche wijsbegeerte waar hij zich tegen kante en van Romantiek met welke hij tal van geestelijke gewoonten gemeen had, niet in het minst de ironie... Over

christendom en cultuur hebben zij geen abstracte vertoogen gehouden. doch beider geheele werkzaamheid bestaat in 't ziften van het cultuurleven door het evangelie. Doch de cultuur deed zich aan het Koopenhager stadskind geheel anders voor, den zonderling die, al school hij weg achter pseudoniemen, toch als een der geestige lieden van zijn land te boek stond, dan aan den bescheiden man die in het kleine Lausanne stil zijn weg ging, wiens woord doordrong en leiding gaf meer dan het schitterde... .

Veel moeilijker te teekenen dan Vinet is Kierkegaard, die ons onder het spel zijner gymnastische geestesoefeningen telkens ontsnapt, soms verveelt met uitgesponnen dialectiek, die ons weleens leeg kan dunken, soms ook vermaakt met de sprongen van zijn snaaksch vernuft, maar ons zeer dikwijls diep ontroert, ja verplettert onder den schrikwekkenden ernst waarmede hij den schijn in ons leven ontdekt, ons ontruikt wat wij meenden te bezitten, onze ziekte tot den dood, de wanhoop in ons leven doet gevoelen, ons zegt hoe nietsbeduidend tegenover dat alles ons uiterlijk, kerkelijk, braaf, ingebeeld christendom is. Niet alles is heilzaam in zijn invloed; zijn geest, zijn roeping zijn niet eenvoudig; ik kan mij voorstellen dat er vromen zijn die voor dezen man der verschrikking huiveren. Toch zouden christendom en cultuur veel missen zoo zijn donderende stem had gezwegen, zijn vlijmend woord niet ware vernomen... ."

Vinet deed volgens de la Saussaye steeds weer de tegenstelling uitkomen tusschen het christelijke leven enerzijds, en "t geen in de wereld geldt" anderzijds, en "drong steeds tot bekering". Kierkegaard beschreef dan veel grilliger het paradoxale karakter der vroomheid zelf.

"In zijn meest stichtelijke geschrift, de *Oefening in het Christendom*, treedt onder drieërlei gezichtspunt de tegenstelling van christendom en wereld naar voren: het zijn de vermoeden en belasten die Jezus tot zich roept (c.f. de laatste zin van Daniëls (1911), mat.st. {38}); het evangelie is, moet blijven een ergernis in de wereld; Christus is boven de wereld verhoogd om van uit den hemel allen tot zich te trekken... .In den hartstochtelijke tegenstand tegen de wereld, de 'wicked pleasure' haar ten toon te stellen, de felle ironie waarmede hij haar geselt, proeven wij dat Kierkegaard minder los van haar was dan de nederige christen Vinet die steeds bewust bleef van eigen zwakheid en aarzeling. Toch zijn beiden christen-profeten, naast Schleiermacher, sprekende tot de kinderen onzer eeuw."

{46} 1913; Edv. Lehmann: *Søren Kierkegaard. 5 mei 1813-5 mei 1913*.

In: *Onze Eeuw*, dl. III, pp. 54-66¹¹⁶⁾.

Dit artikel "van de hand die koos" in de *Keur*, is geschreven ter gelegenheid van de honderdste geboortedag van Kierkegaard, "een man die als christen een vijand der theologen, als denker een tegenvoeter der filosofen was; als kunstenaar een vervolging instelde tegen de aesthetiek, als mens van zijn brandende christelijke liefde vervuld toch nimmer zijn medemenschen spaarde, teneinde hen met meer ernst christelijk te kunnen opbouwen".

Kierkegaards aktualiteit zou blijken uit de invloed die hij uitoefende op Ibsen, en door zijn overeenkomst met Nietzsche: "immers heeft hij 50 jaar voor dezen, het aristocratische der persoonlijkheid gepredikt".

Toch is Kierkegaard een man die niet specifiek tot een bepaalde eeuw behoort: "In zijn innigste wezen behoort hij tot geen eeuw, daar hij in alles slechts het eeuwige voor ogen heeft en vasthoudt aan het absolute der verhouding tot God en der zedelijke eisen, onbewogen door de stromingen en bewegingen van den tijd".

Na deze algemene karakterisering gaat Lehmann in het tweede deel van zijn artikel dieper in op de theologische, filosofische en psychologische achtergronden van de jonge Kierkegaard. Hij voelde zich in Plato volkomen thuis, en hij deed Socrates herleven. "De vlugge, scherpe dialectiek bij Hegel geleerd, gebruikte hij voortaan als wapen tegen hem... De terugkeer tot Kant en diens subjectivisme, dat op het denken van het laatste geslacht dier eeuw den stempel zou zetten, was reeds in Kierkegaard voltrokken, niet in den vorm ener bewijsvoerende kritiek, maar zooals het bij een subjectivist behoort, in het positieve optreden van de persoonlijkheid in de sfeer der religieuze overtuiging, en in den vorm van artistieke uiting van het eigen Ik".

Naast de filosofie leefde Kierkegaard in de romantische dichtkunst, met name in Shakespeare. Trouwe bijbelstudie legde de basis voor zijn religieuze ontwikkeling, terwijl hij zich ook verdiepte in Luther, mystici als Tauler en Arndt, en tevens in de oude stichtelijke vaderlandse boeken. Ook literair bleef hij dicht bij huis: hij nam Holberg en Baggesen geheel in zich op. Onder zijn tijdgenoten onderging hij de invloed van de "filosofisch-lyrische vrijgeest" Poul Møller en van de satirische dramaturg Heiberg, meer dan van de twee grote dichters van deze periode, Oehlenschläger en Hans Andersen. De psychologische noodzaak in zijn leven was het breken met Regine Olsen: "Wat voor hem altijd een bloedende wonde bleef, een lijden dat hem tot asceet maakte - in de taal zijner religieuze zelfbeschouwing: de offerdood van Christus dien hij moest volbrengen".

Het derde deel van Lehmanns artikel is gewijd aan het verkrijgen van een overzicht van de veelzijdigheid van Kierkegaards geschriften. Lehmann wil Kierkegaards geschriften onder het eigen gezichtspunt van de schrijver hierop, beschouwen. Tot uitgangspunt hierbij worden genomen de *Filosofische Kleinigheden* en het *Onwetenschappelijk Naschrift*.

Hierin zou Kierkegaard voornamelijk strijd voeren tegen Hegels systematiek, maar in het bijzonder tegen elke poging, ook in de kerk, om het christelijke tot iets objectiefs te maken. Kierkegaards archimedisch punt in het bestaan en in het denken van de mens is: "de eigen ziel, het eigen ik van de enkele, het subject in zijn onbegrepen armoede aan inzicht, aan wereldkennis, aan welke kennis dan ook... Met trotse ironie voelt hij zich in deze zijne armoede verheven boven den rijkdom van den wereldwijze, in deze zijn vrijheid boven de gebondenheid van het systeem".

In de boeken *Of-Of* en *Stadiën* wagen pseudoniemen als Victor Eremita en Hilarius Boekbinder het egoïsme van het leven in de esthetiek te onthullen. Tegenover de bedrieglijke schijn van het schone stelt Kierkegaard de harde realiteit van het goede. Gaf hij in het tweede deel van *Of-Of* voor deze tegenstelling een voorlopige oplossing, hij stelt het probleem altijd weer opnieuw, zoals in het werkje *De Herhaling*. Kierkegaard bleef echter niet bij het ethische staan: In *Vrees en Beven* waagde hij de poging om het hoogst religieuze gevoel als een opheffing van het ethische te vatten (het offer van Isaäk). Godsdienst is in zijn psychologisch karakter onderscheiden van het goede en van het logische: en zo verdiepte Kierkegaard zich bij voorkeur in die toestanden, waarin het religieuze gemoed het meest ontvankelijk is (*Het begrip Angst, De Ziekte tot de Dood*, e.a.), totdat hij in *De Oefening in het Christendom* het konflikt van het geloof met het verstand tot het uiterste doorvoert, en het paradoxale karakter van het geloof aantoonde in de paradoxale gedachte van de God-mens.

"Die is dus de cirkel: van de mens tot de God-mens, van Socrates tot Christus, van het zich verdiepen in het wezen van het zelfbewustzijn van de mensen tot het inzicht dat er tot genezing der ziel en verlossing van het menselijk geslacht een ingrijpen van God nodig was."

Lehmann noemt vervolgens de geschriften waarin Kierkegaard niet louter theoretisch ontwikkelt maar ook praktisch onvouwt, nooit vervalt tot theologiseren, tot rationalisme of tot mystiek: de eerste korte preek in *Zelfonderzoek*, zijn *Huwelijksinzegening* en vooral *De Liefdewerken*. "Eenvoudig wil hij spreken van het hoogste, want juist door de reflectie heeft hij het begrip overwonnen, en de eenvoud gewonnen. Zo wordt het christelijke tot een eenvoudige zaak omdat het een persoonlijke zaak is. Ook een ernstige zaak, omdat de mens met zijn ziel alleen staat tegenover de eeuwigheid. In deze sfeer is alles absoluut. Het christelijke is nu zedelijk omdat Gods wil liefde is en daarom is de liefde plicht voor de mens: "Enkel handelen, en dus enkel lijden... Niet omdat het christelijke op zichzelf lijden is, maar omdat de wereld is zoals zij is. Omdat Christus alleen liefde was, werd hij een dwaasheid of een ergernis voor de wereld."

Lehmann besluit het vierde deel van zijn artikel met enige overwegingen aangaande de relatie tussen waarheid en subjekt: "Slechts hem die zich geheel geeft valt de waarheid volkomen ten deel. In deze waarheid vindt de mensch zich zelf, zij bouwt hem op, zij 'sticht' hem, zooals het in christelijke termen heet ... aldus heeft Kierkegaard de som van zijn wijsheid - en is zij niet de som van alle wijsheid? - in dit woord gegeven, waarmede hij *Of-Of* besluit: slechts de waarheid die opbouwt is waarheid voor mij."

{47} 1913; W. Leendertz: *Søren Kierkegaard* (dissertatie). Amsterdam, A.H. Kruyt, 315 pp. + 19 stellingen¹¹⁷).

Willem Leendertz verdedigde zijn dissertatie voor de faculteit der godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Groningen, op 21 mei 1913 om 15.30 uur.

Stelling XVIII luidt: "Het is wenschelijk, dat de stellingen bij een theologisch proefschrift te verdedigen, beperkt worden tot zulke, welke op het speciale terrein der dissertatie thuis hooren."

Kennelijk behoort volgens Leendertz tot dat "speciale terrein" ook bij voorbeeld het onder stelling XIV geformuleerde: "De zeer uiteenlopende opgaven omtrent het aantal martelaars, hier te lande in den Hervormingstijd om het geloof omgebracht, zijn het gevolg van de verschillende beteekenissen, die aan het woord martelaar worden gegeven."

Het *Voorwoord* opent als volgt: "Nu ik mijn proefschrift, gewijd aan de nagedachtenis van mijn leermeester en vriend Van Melle, heb voltooid, zie ik met dankbaarheid op de achter mij liggende jaren terug. Mijne ouders, die de liefde en eerbied, welke ik hen toedraag, kennen, zullen zeker de eersten zijn, die begrijpen, waarom ik dit boek aan mijn zoo jong gestorven leermeester opdraag. Moge er in mijn arbeid ook iets van blijken, dat hij de laatste jaren zijn leven niet zonder vrucht aan zijn leerlingen gegeven heeft. Moge ook dit geschrift zijn nagedachtenis kunnen eeren.

Gaarne grijp ik deze gelegenheid aan, om U, leden van de Theologische faculteit te Amsterdam, bij wie ik mijn opleiding genoot, te danken voor Uw onderwijs."

Voorts worden bedankt de hoogleraar aan het Doopsgezinde Seminarie, De Bussy, en wijlen Prof. Cramer; Heymans en Jonker; de 'hooggel. La Saussaye' apart, en tenslotte zijn promotor Prof. van Dijk.

Het proefschrift zelf bestaat uit een korte inleiding en twee delen. In de inleiding merkt Leendertz reeds op dat het proefschrift geheel op de Deense Kierkegaard-uitgaven is gebaseerd: Op de *Samlede Vaerker* (1906), op de *Efterladte Papirer* door Barfod en Gottsched (1869-1881) en op de tot begin 1913 reeds verschenen delen van

de *Papirer* (I-IV; 1909-1912). Van de ontoreikendheid van de E.P. was Leendertz zich terdege bewust: "Over de E.P. is door deskundigen terecht een hard oordeel geveld, wegens de onverantwoordelijke wijze, waarop Barfod gehandeld heeft met de hem toevertrouwde papieren, als ook wegens de uitgave, waarin men een vast plan mist, terwijl hij met het biografisch plan vreemd omsprong door er in te veranderen." "... het doel van deze studie is een uiteenzetting te geven van zijn *godsdienslig-wijsgeerige grondgedachten*. Bij het opsporen dezer grondgedachten zullen we moeten doordringen tot de kern zijner werken; uit deze kern zullen we Kierkegaard als denker moeten verstaan, zóó kan er licht vallen naar vele zijden van zijn denken en over de waarde, welke deze geest voor ons kan hebben... niet door de gevonden grondgedachten in samenhang te ontvouwen, neen, dan is aan versystematisering bijna niet te ontkomen, dan wordt het voor men 't weet tot een systeem - en Kierkegaard gaf geen systeem, zijn denken is negatief, correctie, een reactie. We willen hem denkend en dichtend ons oog laten passeeren, dat is: zijn schrijverswerkzaamheid weergeven, daarin de grondgedachten aanwijzend, toelichting gevend wat de daar ontvouwde gedachten beduiden." Leendertz doet dat in het beschrijvende deel I, waarvan de inhoud luidt:

I.	KIERKEGAARD's jeugd	7
II.	De studententijd	17
III.	Het begin der eerste Pseudoniemen-reeks	54
IV.	Vervolg der eerste Pseudoniemen-reeks	94
V.	Een schrede verder	110
VI.	Praeludium en samenvatting	38
VII.	KIERKEGAARD's wijsgeerig hoofdwerk: De "Afsluttende Efterskrift"	58
VIII.	Het conflict met den "Corsar"	192
IX.	Nieuwe religieuze geschriften	200
X.	De tweede Pseudoniemenreeks	222
XI.	De uitbarsting	239

"Aan dit deel van onzen arbeid... zal dan een critisch deel worden toegevoegd; het zal echter geen critiek bevatten in dien zin, dat daar geoordeeld zal worden over zijn ideeën... met immanente critiek zal hij benaderd worden; de critikus zal zich zelf wegdenken en trachten zich te verplaatsen in den ander, hij wil een dienende geest zijn... en zoo *Kierkegaard's* denken in enkele hoofdtrekken nader te laten zien als de gedachten van een man, door wien de geestelijke stroomingen van zijn tijd heengingen, wien ze meevoerden, maar die er uit levensbehoefte tegen in verzet kwam, reageerde, ze overwon, terwijl ze toch een residu bij hem achterlieten.

Kierkegaard's gedachten zullen zoo gezien worden tegen een achtergrond als reactie, niet als een resultaat, maar als een poging iets te redden, als grootendeels negatief (men voelt hier reeds welk een onrecht men hem aandoet bij verdogmatiseering!). *Kierkegaard's* denken zal als reactie getekend worden en daarbij niet worden vergeten dat er een complement van zijn gegeven gedachten moet zijn, nl. datgene waartegen hij niet behoeft te reageren, en dat dus zijn ideeën nooit normatief willen zijn.

Hij is een polemische geest, zijn werken zijn voortdurend een oorlog; wat hij bestrijdt, het leeft dikwijls in hemzelf, hij wil er zich van ontdoen, of ook hij heeft er zich reeds van ontdaan, hij reageert dus dikwijls tegen zich zelf, terwijl, wat hij poneert, ook nog niet *Kierkegaard* is, neen dikwijls datgene, waarnaar hij zich uitstrekt zonder het nog te bezitten."¹¹⁸⁾

Inleiding	255
De geestelijke machten	269
Slot	313

“Bij *Kierkegaard* is het gevaar van alles uit één bron te willen verklaren bijzonder groot, immers zoowel in zijn persoon als denken voelen we Einheidlichkeit. Karakteristiek is het echter, dat degenen, die *Kierkegaard* uit één bron wilden verklaren, allen op iets anders wezen.

Brandes, *Høffding* en *Monrad* zoeken alle drie “das Hauptmerkmal *Kierkegaards*”. *Brandes* noemt als zoodanig piëteit en verachting (resp. trots). *Høffding* ziet dieper en noemt het: melancholie; ten slotte is *Monrad's* opvatting het breedst: hij stelt als Hauptmerkmal “die Leidenschaft oder genauer die Leidenschaftlichkeit als solche.”^{1)*}

1)* O.P. Monrad, *S.K. sein Leben und seine Werke*, 1909¹¹⁹⁾.

Brandes (p. 36) sprak ook reeds over zijn piëteit en verachting als “seine beide Grundleidenschaften”; en *Høffding* zag “den Lavagrund” onder zijn zwaarmoedigheid. Er is dus geen scherpe tegenstelling tusschen deze drie.

We zijn geneigd zoowel met *Høffding* als met *Monrad* mede te gaan; ja, “die Leidenschaftlichkeit” is een grondtrek in *Kierkegaard's* persoonlijkheid; en uit die zich niet vooral in zijn zwaarmoedigheid? Maar zouden we *Kierkegaard's* denken niet beter verstaan, wanneer we hem beschouwen als behoorend tot een bepaald geestestype, levend uit een geestelijke strooming, als geboren in, behoorend tot, worstelend met een geestelijke sfeer, die de zijne is, omdat de bewegingen van zijn geest daartoe behooren?... We willen *Kierkegaard* beschouwen als behoorend tot de geestelijke sfeer der Romantiek. Licht onder den romantischen geest niet “geistige Leidenschaft”? Licht in de Romantiek niet ook die zwaarmoedige hang, die *Kierkegaard* aantrok, die bij *Kierkegaard* niet een hang naar een macht was?

Kierkegaard is een romantische geest; maar om aanstonds reeds heen te wijzen naar het aparte, persoonlijke: romanticus, van Noorsch karakter, van melancholische natuur, en religieus gewijd, Hernhuttersch-piëtistisch gedrenkt” (257-58)...

“De romantische *Kierkegaard* wordt de bestrijder der Romantiek... Socratisch ironisch wil hij de Romantiek oplossen... Het devies, dat aan de Romantiek vreemd was in haar ongebondenheid (geen vriendschap, geen huwelijk, geen beroep), in haar willekeur, genotzucht en lediggang, met haar doelloos reizen, het luidt bij *Kierkegaard*: wil, keuze, beslissing, plicht, daad, niet een mijmeren over het verleden, het leven moet voorwaarts geleefd worden... zelfconcentratie predikt hij, want in de romantische sfeer is men nooit thuis, nooit bij zich zelf... .

Hij wordt de antipode, de negatie van *Hegel*; zijn aanvankelijke liefde voor *Hegel* wordt tegenzin, haat; maar ook hier: er blijft toch nog veel van *Hegel* in hem... Tegenover de speculatie stelt *Kierkegaard* de existentie... .In *Kierkegaard's* geest zouden we het systeem een logisch gedicht kunnen noemen, zooals *Windelband* over de idealistische systemen spreekt als van “die metaphysische Weltgedichte”... . *Kierkegaard* richt zijn blik in het bijzonder op het stuk werkelijkheid, waar hij als existerende alles mee te maken heeft... .Tegenover de “Selbstentwicklung der Idee”, den geleidelijken overgang handhaaft hij de spontaneïteit, tegenover de noodwendigheid poneert hij de vrijheid, tegenover immanente evolutie transcendent ingrijpen enz. Met kwalitatieve dialectiek gaat *Kierkegaard* het leven na. Geen abstracte logische redeneering zal hem inzicht in de problemen geven... In dit bespieden van 's menschen ziel en vóór alles van eigen zieleleven leert hij, dat het denken niet de kern des menschen is, maar de wil... .In den wil ligt de breuk der

continuïteit, de sprong, het onverklaarbare, het irrationeele. Hier hebben we zeer stellig een kern van *Kierkegaard's* denken. Van hieruit zien we weder duidelijk de controvers met *Hegel*...

Romantiek, Hegel en Socrates, zij blijven geestelijke machten, en zal dan de worsteling van den Deenschen denker, het correctief, de reactie welke hij geeft, ons niet kunnen helpen, misschien leiding geven, als ook wij omringd door deze geestelijke machten en stroomingen een houvast in het leven trachten te veroveren?"

In de hiernavolgende zes materiaalstukken worden de recensenten aan het woord gelaten; de handbreedte der effecten van deze dissertatie loopt dus vanaf 1913 door tot in 1915 (mat.st. {53}).

Na 1913 gaan er ruim twintig jaren voorbij, voordat een tweede, expliciet op Kierkegaard betrekking hebbende Nederlandse dissertatie, zal verschijnen: 1936: *De Structuur van Kierkegaard's Oeuvre*, door Taeke Dokter; noch in het boek zelf, noch in de stellingen, wordt Leendertz (1913) ook maar genoemd.

{48} 1913; L.A. van Melle: Recensie van *Sören Kierkegaard*, door W. Leendertz, bij A.H. Kruyt te Amsterdam.

In: *Theologische Studiën*, 31 jrg., nr. 6, pp. 465-466¹²⁰).

Wie volgens van Melle slechts een enkel geschrift van Kierkegaard las, bv. *De Smalle Weg*, of *De Leliën des Velds*, ziet nog niet zijn hele persoon. Het werk van Leendertz komt ruimschoots in dit eventuele gemis tegemoet.

Het eerste en verreweg grootste gedeelte van het boek is van biografischen aard. Tevens vermeldt en ontleedt het den inhoud van K's geschriften in de volgorde van hun verschijnen, en het doet dit zoo, dat altijd de levende persoon achter het geschrift zichtbaar is, en dat niet de gedachten op zich zelve, los van de persoon des Schrijvers, ontwikkeld worden. Om de persoonlijkheid van K. te doen kennen is het den schrijver te doen. Het tweede, kortere deel bevat kritische beschouwingen van den heer L., die in het eerste deel reeds waren aangeduid, maar hier nog eens in samenhang worden gebracht."

{49} 1913; L.S.: Dr. W. Leendertz. *Sören Kierkegaard*. Amsterdam. A.H. Kruyt¹²¹).

In: *Onze Eeuw*, deel III, pp. 472-474.

"Het proefschrift waarmede de Schrijver den doctorsgraad in de godgeleerdheid behaalde, is de vrucht eener studie van verscheidene jaren. Het is inderdaad geen geringe arbeid alle geschriften van K. door te werken en de litteratuur over hem te beheerschen. Aan Dr. L. komt de lof toe dit op zeer verdienstelijke wijze te hebben gedaan. Hadden de lezers van *Onze Eeuw* in dezen zelfden jaargang niet reeds een artikel over den Deenschen denker-dichter ontvangen, dan zouden wij hen gaarne aan de hand van den jongen doctor tot een gang door zijn werken uitnoodigen... Neen, dit is geen schrijver voor brave zelfgenoegzame lieden, noch voor wijze denkers wier stelsels gereed zijn... Dat wij den arbeid van dr. L. in veler handen wenschen volgt uit het gezegde. Zijn geschrift kan voor velen een uitnemende inleiding zijn en leidraad bij de lectuur van Kierkegaard die heden in bloemlezingen en volledige vertalingen toegankelijk is gemaakt. Ik geloof niet dat zulk een lectuur voor allen en altijd heilzaam is. Wel voor zeer velen. Om de epidemische oppervlakkigheid van geest te bestrijden. Om zelftevredenheid te bestrijden. Om eigenwijsheid te bestrijden. Om te genezen van het theoretisch uitmaken der questies. Ten slotte ook door tonen

uit de hogere wereld die er soms verrassend doorheen klinken, al is het dat ik die bij anderen reiner meen te hooren dan bij den Deenschen zonderling, die zoo veel heeft gegeven, maar daarbij niet, of nauwelijks iets van den vrede eener tot harmonie gekomen persoonlijkheid.

Het geschrift waarin dr. L. over dit alles handelt is een eersteling. Gaarne zullen wij hem meer ontmoeten, als hij bv. nader den invloed van K. naspeurt, of de beweging der geesten, hetzij in de Scandinavische landen, hetzij in de algemeene litteratuur der laatste halve eeuw beschrijft. Tot het een en ander is hij goed voorbereid."

{50} 1913; Anoniem: Aankondiging van W. Leendertsz., *Søren Kierkegaard*. Amst., A.H. Kruyt, 1913¹²²⁾.

In: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* (uitg. Martinus Nijhoff), nieuwe serie, 10e deel, aflevering 1, p.370.

"Deze dissertatie, waarop de heer Leendertsz. tot doctor in de godgeleerdheid promoveerde, heeft tot onderwerp de godsdienstig-wijsgeerige beschouwingen van Søren Kierkegaard, een wijsgeer in wiens werken men voelt naklinken "de monotone zwaarmoedige heide van Jutland"... Het is een heele durf geweest, om "dezen melancholicus bij het waanzinnige af", dezen polemischen geest, wiens geestesproducten nimmer systeem, doch steeds leven en werkelijkheid zijn geweest, tot onderwerp van een proefschrift te kiezen. Voor zoover wij kunnen zien is L. in de behandeling ervan zeer gelukkig geslaagd; Kierkegaard is - het was 's mans grootste vrecze - niet tot een "paragraaf" gemaakt... Wij verblijden ons over het verschijnen van dit degelijk boek - dezen rijpen vrucht aan jeugdig hout.

{51} 1913; Anoniem: W. Leendertz, *Søren Kierkegaard*, A.H. Kruyt, Amsterdam. In: *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 04/12/1913¹²³⁾.

"Om Kierkegaard te verstaan moet men hem eigenlijk reeds kennen, of, beter uitgedrukt, men verstaat Kierkegaard alleen dan, wanneer men een met hem verwante geest is. Zij, die hem meenen te verstaan, geven zelf tot deze opvatting aanleiding; nu ook weer de schrijver van deze monografie, die evenals Høffding in zijn bekend geschrift Kierkegaard vooral als filosoof beschouwt, maar dikwijls kritiek oefent op Høffding's opvattingen, een kritiek, die dan gewoonlijk hierop neerkomt, dat deze strijdt tegen opvattingen, die eigenlijk bij Kierkegaard niet worden gevonden. Voor een buitenstaander is het dan moeilijk te beslissen, wie het nu bij het rechte eind heeft. Men zou moeten beginnen, een grondig Kierkegaard-kenner te zijn, maar hoevelen zouden er zijn in ons land?

Wij hebben indertijd heel wat van en over Kierkegaard gelezen, maar schamen ons niet te erkennen, dat hij ons tamelijk verre is gebleven. Zeker, we hebben gewaardeerd zijn mooi, rhythmisch, dithyrambisch proza, maar we hebben helaas ook kennis gemaakt met door en door dorre, onverstaanbare bladzijden met een onontwarbare terminologie, die een engel ongeduldig zouden maken. En wat zijn leer betreft, het moet ons van het hart, dat wij door Høffding indertijd een duidelijker voorstelling daarvan hebben gekregen dan nu uit het geschrift van Leendertz. En toch kunnen wij ons voorstellen, dat Leendertz Kierkegaard beter verstaan en billijker beoordeeld heeft dan Høffding. Men voelt in Leendertz meer den geestverwant, hij heeft Kierkegaard niet enkel met het analyseerend verstand gelezen, hij heeft hem met zijn gemoed, door heel zijn eigen levensbeschouwing getracht te begrijpen. Maar daardoor komt het ook dat wie vroeger verlegen tegenover Kierkegaard stond, nu door

deze lectuur niet altijd uit die verlegenheid gered wordt. In den grond der zaak komt ons Kierkegaard ook nu niet nader, de schrijver slaagt er niet in, het clair-obscur, waardoor hij zelf heenzag, voor ons weg te vagen. Maar de schuld daarvan ligt wel niet bij hem, veel meer in de gestalte van Kierkegaard zelf. Van dezen geldt misschien meer dan van iemand anders dat het individueele iets anoniems aan zich heeft, iets dat zich niet laat vatten, niet beschrijven, en dat alleen door een verwanten geest kan gegrepen en gevoeld worden. Wij zijn er van overtuigd, wie Kierkegaard verstaat zal deze, met de uiterste zorg en groote vlijt bewerkte monografie gaarne lezen, en zelfs hij, die de klove voelt, welke het eigen denken en voelen van dat van Kierkegaard scheidt, die weet, die weet, dat hij een geheel ander geesteskind is, zal hier toch veel kunnen leeren wat cultuurhistorisch van groot belang is.

Het voortreffelijkste toch, wat in dit geschrift gevonden wordt, heeft betrekking op Kierkegaard's verhouding tot de romantiek en tot Hegel. De geestelijke stroomingen door dezen vertegenwoordigd treden meer te voorschijn door het eigenaardige licht dat Kierkegaard daarop werpt. Daarom ligt in het kleine kritische deel der monografie, naar onze meening, ook het zwaartepunt van den arbeid, omdat daar zoo goed en helder wordt aangetoond, hoe Kierkegaard, zelf een romanticus, zich aan de romantiek ontworstelde en toch romanticus bleef, hoe hij onder de betoovering van Hegel's dialectiek dezen band verbrak en toch niet van Hegel loskwam, en verder, hoe hij, uitgaande van Socrates, aan Socrates ontgroeide en een christelijke Socrates werd. Wij zouden echter niemand willen aanraden alleen dit laatste gedeelte te lezen, men zou het niet of gebrekkig verstaan, als men niet het eerste, zooveel uitvoeriger, door talrijke citaten zoo goed gedocumenteerde deel had doorgewerkt, hoewel dit nu niet altijd even gemakkelijk is.

Wie zich herinnert, wat Høffding en vooral ook Brandes over Kierkegaard geschreven hebben, zal die biografische bijzonderheden in het boek van Leendertz terugvinden. Ook hier wordt gewezen op den invloed, dien de vader op den zoon oefende, hoe diens zwaarmoedigheid als een noodlottige erfenis op den zoon overging, hoe diens dialectiek en fantasie het denken van den zoon een eigenaardige richting verleenden, voor dezen als het ware de werkelijkheid deden verdwijnen en de mogelijkheid tot werkelijkheid maakten. Niet vergeten wordt ook de invloed, dien zijn verbroken verloving op zijn zwaarmoedige natuur had.

Maar de hoofdzaak is hier, zooals te verwachten was, de beschrijving van de verschillende levensopvattingen, van de zogenaamde stadiën, van het aesthetische, het ethische, het religieuze, en als men wil dan nog van het paradoxaal religieuze. Van het eene stadium voert, volgens Kierkegaard, geen brug tot het andere. De overgang geschiedt door een sprong, door "het besluit", maar toch ook uit dit geschrift blijkt het, dat het irrationalisme zelfs bij een zoo fijnen dialecticus als Kierkegaard geen andere denkmethode en denkmiddelen heeft dan het rationalisme. Ons was het altijd voorgekomen, dat dit voor niemand duidelijker dan door Høffding in het licht kon worden gesteld maar toch, wij neigen over tot de opvatting: het glasheldere van Høffding in tegenstelling met Leendertz heeft misschien hierin zijn grond dat Høffding minder goed dan Leendertz met Kierkegaard heeft kunnen meevoelen."

{52} 1915; Prof.Dr. H.Y. Groenewegen: Bespreking van W. Leendertz, *Søren Kierkegaard* (A.H. Kruyt, Amsterdam).

In: *Theologisch Tijdschrift*, 49e jrg., p. 168-169.

Dat Groenewegen zo'n twee jaar later met zijn recensie komt, heeft niet tot reden dat hij die dissertatie na zeer diepgaande studie in een dito diepgaand artikel bekomentarieert.

Hij vermeldt zelfs niet dat het om een dissertatie uit 1913 gaat.

"Ik heb er veel uit geleerd. Het laatste deel van Leendertz' arbeid, het zoogenaamd kritische lijkt mij na het eerste ietwat teleurstellend. Het is meer een essai dan een studie, en geeft niet veel meer, zij het ook weer anders, dan wij reeds ontvangen hebben."

{53} 1915; G. van der Leeuw: recensie van "Leendertz, W.: *Søren Kierkegaard* (1913, Amsterdam, A.H. Kruyt)".

In: *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1915, nr. 7, pp. 163-164¹²⁴).

Het is interessant te zien hoe in 1915 een Nederlandse student tijdens zijn Duitse studieperiode een stukje over Leendertz' Kierkegaard-proefschrift in een Duits tijdschrift schrijft.

Temeer, omdat deze student theologie de aankomende beroemde godsdienstfenomenoloog Gerardus van der Leeuw is, en veel later (pas in 1934, zie biogr. notitie als aanhangsel bij dit mat.stuk) nog eens een artikel aan Kierkegaard zal wijden.

Leendertz voorziet met zijn presentatie van Kierkegaards hoofdgedachten aan de hand van zijn oeuvre, in een leemte welke tot dusver nog niet opgevuld kon worden met behulp van het tweetal bloemlezingen waardoor Kierkegaard tot voor kort in Nederland bekend geworden was.

Voorzover Leendertz afwijkt van de gangbare meningen van Höffding, Brandes e.a., neemt hij volgens van der Leeuw ook een zelfstandige plaats in de Kierkegaard-literatuur in.

Na uiteengezet te hebben hoe Leendertz te werk is gegaan, en zijn instemming daarmee betuigend hebbend, wijst van der Leeuw twee punten aan, waarop Leendertz zich afzet tegen de interpretaties van Höffding en Brandes: dat is in de kwestie van Kierkegaards pseudonimiteit (L.: Kierkegaard maakte met opzet gebruik van de "indirekte methode") en in de kennis-theoretische kwestie.

In het tweede deel plaatst Leendertz, aldus van der Leeuw, Kierkegaard als romanticus, Noorderling en piëtist tegenover de Romantiek, Hegel en Sokrates; wellicht had het in het raam van het boek gepast (maar zoals het boek nu is, is het ook goed volgens van der Leeuw), als Kierkegaards verhouding tot de aan hem voorafgegane periode, in het bijzonder tot de Romantiek, door Leendertz wat uitvoeriger was belicht, evenals een korte duiding van de verbindingsdraden tussen Kierkegaard en de moderne Scandinavische literatuur ("die so viele Herzen bewegt").

"Haag. G. van der Leeuw".

GERARDUS VAN DER LEEUW (1890-1950)

Studeerde theologie te Leiden van 1908 tot 1916, welke tijd onderbroken werd door een jaar in Berlijn en Göttingen. Vooral W. Brede Kristensen en P.D. Chantepie de la Saussaye waren voor hem van grote betekenis. In 1916 promoveerde hij bij Kristensen op *Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten*.

Na een tweejarig predikantschap in 's-Heerenberg keerde hij naar de universiteit terug, als hoogleraar voor de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst te

Groningen; hij doceerde ook egyptologie en verloor de interesse voor deze tak van wetenschap nooit, maar wist van daaruit zijn belangstelling naar vele gebieden uit te strekken, en die toch alle in één visie samen te vatten.

Met zijn andere leermeester, Pieter Daniël de la Saussaye, had hij de visie gemeen dat godsdienstgeschiedenis beoefenen een theologische zaak zou zijn, wat hij ook stelde in zijn inaug. oratie van 1919, *Historisch Christendom*, en waar hij tevens in zijn rectorale oratie van 1935, *De zin der geschiedenis*, op terug kwam: de vraag naar de zin der geschiedenis is de vraag naar de zin van onze eigen existentie en deze leidt noodzakelijk tot christologische en eschatologische perspectieven. Maar om die zin te verstaan, moet alles in de overweging worden betrokken, van de primitieve religies tot de meest actuele cultuurvragen van onze tijd.

Van het jaar daarvoor, 1934, dateert zijn inzending van het eerste Kierkegaard-artikel in een filosofisch tijdschrift: *De Psychologie van Søren Kierkegaard* in het *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 27: Assen 1934, n. 5, pp. 21-25 (HIMM. nr. 5658).

In de jaren tussen de beide oraties gaf hij van deze brede belangstelling al blijk in de geschriften: *Mystiek* (1924), *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (1924), *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, *Wegen en grenzen* (1932), *Phänomenologie der Religion* (1933). Dit laatste werk was de eerste grote godsdienstfenomenologie na die van P.D. Chantepie de la Saussaye, waarin hij zich vooral aansloot bij de godsdienstpsychologische methode van Lévy-Brühl en bij de "verstehende" methode van Dilthey. Deze fenomenologie vormt de methodologische achtergrond van zijn studie over de verhouding van religie en kunst, waarin de vraag van Gunning naar de eenheid des levens op een nieuwe manier wordt opgenomen. De eenheid des levens is niet gegeven, geen zaak van empirie, maar van geloof. Juist omdat hij fenomenoloog en theoloog was, kon van der Leeuw ook cultuurfilosoof zijn. Zo was hij tegen de "neutrale" school: de school moet niet alleen kennis bijbrengen, maar ook opvoeden. Alle onderwijs moet openbaar zijn en tevens christelijk (is niet gelijk aan confessioneel), terwijl de universiteit de haard van beschaving zou moeten zijn: als minister van onderwijs, kunsten en wetenschappen in het eerste kabinet Schermerhorn (1945-1946) heeft Van der Leeuw ernaar gestreefd deze ideeën te realiseren door zijn departement te maken tot de centrale plaats van waaruit de volksopvoeding in de breedste zin kon worden bevorderd. Zijn ideeën hebben verder doorgewerkt in de naar hem genoemde "Prof.Dr. G. van der Leeuw Stichting", opgericht op 12 september 1954, die zich vooral ten doel stelt de ontmoeting van de kerk en de kunst te bevorderen.

{54} 1915; Jacqueline E. van der Waals: Kierkegaard-vermeldingen in 'Ibsen's Brand'.

In: *Onze Eeuw*, 15e jrg., vierde deel, pp. 66-85.

Toen de schrijfster in 1894 (al!) een lezing had bijgewoond van Prof. P.D. Chantepie de la Saussaye, waarin deze zijn ongenoegen had megedeeld over Ibsen zowel als zijn *Brand*, was in haar reeds "een latente behoefte" gewekt om over Ibsen's *Brand* te spreken; tot schrijven kwam zij pas, nadat ze andermaal (in 1912) de door Prof. Is. van Dijk gehouden lezingen over Ibsen's *Brand* had bijgewoond. Op twee punten komt zij in dit artikel in verzet tegen beide hoogleraren: zij is ten eerste van mening dat "Ibsen in *Brand* zich zelf heeft gegeven en ten tweede dat hij in *Brand* zich zelf niet veroordeeld heeft".

Curieus genoeg sluit ze om te beginnen aan bij wat van der Leeuw in het vorige mat.stuk nog bij Leendertz miste (aan verbindingsdraden tussen Kierkegaard en de

overige Scandinavische literatuur): de schrijfster wijst op de sterke invloed, die Ibsen onderging van Kierkegaard:

"Ik zal nog herhaaldelijk Kierkegaard moeten aanhalen, om mijn bedoeling duidelijk te maken en het ligt voor de hand, "Brand" door citaten uit Kierkegaard's werken toe te lichten, immers de overeenkomst tusschen de prediking van Brand en die van Kierkegaard is zoo onmiskenbaar, dat velen hebben gemeend, in Kierkegaard het model voor Ibsen's Brand te moeten zien, - waartegen dan Ibsen natuurlijk protesteerde.

Hij beweerde: dan nog eerder aan Ds. Lammers te hebben gedacht... .Nu goed, maar Lammers was een volgeling van Kierkegaard.

Hij beweerde: weinig van Kierkegaard te hebben gelezen en nog minder van hem begrepen te hebben. Nu goed, Kierkegaard is nu eenmaal geen schrijver, die men vlot en gemakkelijk leest... .Maar hij heeft dan toch enkele dingen zoo herhaaldelijk en met zoo groote duidelijkheid gezegd, dat het niet waarschijnlijk is, dat Ibsen ze niet in den een of anderen vorm ontmoet en dan ook wel begrepen zou hebben... .En, daar Ibsen bovendien in Italië, waar hij tijdens het schrijven van "Brand" vertoefde, met vurige bewonderaars van Kierkegaard omging, meen ik wel veilig te mogen aannemen, dat hij toch licht meer van Kierkegaard gelezen, en zijn gedachtensfeer beter zal hebben gekend dan... .nu dan ik bijvoorbeeld, die slechts nu en dan wat in een keur zijner werken heb gebladerd, - en die zijn invloed speur in alles, wat ik schrijf."

Jacqueline van der Waals, die haar betoog lardeert met Noorse citaten en bronopgaven uit *Brand* ("Gyldendalske boghandels forlag, fjortende oplag"), geeft hier onomwonden aan dat haar kennis van Kierkegaard tot dusver berust op de beide "Keuren" van R.M. Chantepie de la Saussaye; dus de "invloed van Kierkegaard" op haar zelf is via de *Keur* en de *Nieuwe Keur* (in dit artikel resp. één en twee maal in het notenapparaat) tot stand gekomen!

"Wie onzer, vroeg Ibsen zich af, durft de eischen aanvaarden, die God hem stelt... Wie onzer is zichzelf?

"Een zelf te hebben, een zelf te zijn", zegt Kierkegaard, "het is de groote, de oneindige gave een mensch geschonken, maar tevens de eisch, dien de eeuwigheid hem stelt."

Het was de eisch, dien Brand aan de wereld gesteld heeft, maar waaraan de wereld niet heeft kunnen voldoen... ."

Inderdaad, de slotzinnen van de schrijfster zijn m.i. op te vatten als stukjes vermaterialiseerde Kierkegaard-invloed op haar "*Brand* -interpretatie":

"Maar wie nu dien weg zou willen gaan, bedenke wel, dat: den weg van Brand te gaan, niet beteekent: Brand volgen op zijn weg. Het zou bijvoorbeeld heel goed kunnen gebeuren, dat iemand niet de priesterlijke roeping van Brand en daarmee het recht ontvangen had, de eischen, die hij zich zelf stelt, ook aan anderen, niet alleen te stellen, maar op te leggen.

En hij bedenke voorts bij het betreden van dien weg, dat de absolute eischen, die hij moet aanvaarden, nooit uiterlijk, maar altijd innerlijk zijn, en dat de breede weg, die verlaten zal moeten worden, niet hier is of daar, maar overal, zoowel binnen als buiten het Christendom."

Groeide op in een intellectueel milieu, waarin sober geleefd werd en het plichtsgevoel, ook in sociaal opzicht, sterk ontwikkeld was, godsdienstig gezien van ethisch-irenische signatuur. Het gezin van der Waals (vader: Johannes Diederik van der Waals, Nobelprijs Natuurkunde in 1910) had aandacht voor literatuur, muziek, beeldende kunst, toneel en filosofie, en onderhield vriendschapsbetrekkingen met o.a. de families Chantepie de la Saussaye, Zeeman, Kamerlingh Onnes en Kohnstamm.

De werkzaamheden van Jacqueline van der Waals besloegen de volgende terreinen: verhalend proza, beschouwend proza, poetica, vertaalwerk, montage werk (b.v. het samenstellen van een *Motto-Album voor Verjaardagen* (1916) 366 motto's ontleend aan Jan Luyken, De Génestet, Tagore, Vondel, Thomas à Kempis, Kierkegaard etc.), lesgeven (in cultuurgeschiedenis en geschiedenis, later in de literatuur aan de School voor Maatschappelijk Werk te Amsterdam) en tenslotte het maken of vertalen van gezangen.

Een uitvoerige specificatie van haar werk ligt buiten het bestek van dit boek, voor een uitstekend overzicht van haar leven en werk verwijs ik naar Ent, H. van der/Kramer Vreugdenhil, J. (1982)²²⁷. In 1900 verscheen de eerste gedichtenbundel *Verzen* van Jacqueline onder het pseudoniem U E V = een uit de stemmen, dit pseudoniem zou in de komende negen jaren door haar gebruikt blijven worden bij de in *Onze Eeuw* geplaatste gedichten.

Het tijdschrift *Onze Eeuw* vormde vanaf het begin de voornaamste toegangspoort tot de media voor Jacqueline. Het leeuwendeel van haar werk werd erin gepubliceerd; de schrijvers van de zoëven genoemde monografie (1982) merken op: "Haar broer had de verzen ook nog laten lezen aan Mr. J.N. van Hall van 'De Gids', maar deze wilde ze evenmin opnemen. Het contact met haar uitgever Bohn kwam tot stand via Professor de la Saussaye: hij gaf zijn werk bij Bohn uit en ook 'zijn' tijdschrift 'Onze Eeuw' werd bij Bohn ondergebracht... Jacqueline ontmoette de schrijver G.F. Haspels ten huize van De la Saussaye. Jarenlang (van 1901 tot 1910) was De la Saussaye de enige die wist wie zich verschool achter de letters U.E.V." (a.w., p. 20).

In 1909 werd het pleit beslecht voor wat betreft de (mij als Kierkegaardreceptie-onderzoeker toch in het oog vallende) "kwestie"¹²⁵ zij gaf het incognito definitief prijs, en een verantwoording daarvan in het "Voorbericht" van haar *Nieuwe Verzen*; de doorslag had gegeven: "een mensch moet staan met zijn naam en persoonlijkheid voor de daden, die hij doet, voor de woorden die hij spreekt". Deze inspiratieleer: het schrijven te beschouwen als een goddelijke opdracht, die moeilijk te vervullen is, en waarbij ze tot het uiterste gaan moet, vormt de grondslag voor heel haar werk, en doet ons eveneens voortdurend aan Kierkegaard denken.

De dichteres Jacqueline van der Waals droeg haar filosofie uit in zowel haar verhalen¹²⁶ (t/m 1914) als in haar beschouwend proza (artikelen)¹²⁷.

Het ondermatst. [54] gepresenteerde "Brand"-artikel was haar derde, doch eerste grote artikel, en m.i. kan met evenveel recht opgemerkt worden, dat daarmee de filosofe Jacq. van der W. debuteerde, als dat daarmee "deze tot nu toe vrij onbekende schrijfster van lieve poëzie en een aardige roman - van geen van haar werken is nog in 1915 een herdruk verschenen - ineens optrad op het toneel van de Westeuropese letterkunde".¹²⁸

Me beperkend tot de "filosofische" Jacqueline van der Waals (die haar "in vermoedelijke eerste aanleg"¹²⁹.. lezingen" later omwerkte tot artikelen!), noem ik ter algemene slotkarakterisering een viertal door Van der Ent (1982, onder "externe poëtica" - p. 141-43) onderscheiden hoofdaspecten in de kunstbeschouwing van Jacqueline van der Waals.

a) De taak van de kunstenaar ligt in de vormgeving van zijn ontroering en niet in het scheppen van schoonheid.

b) De kunstvorm wordt "in zijn wezen tendensloze alleenspraak" genoemd.

c) Bij kunst gaat het niet om directe zelfexpressie, maar om reflexie, indirecte weergave. De ziel kiest het masker¹³⁰⁾ van de kunst, variërend van de ogenblikkelijke stemming (bij de lyrische dichter) tot "enkele of dubbele pseudonymiteit", of ironie, "soms zelfs tot gewilde duisterheid".

Samengevat: kunst is "indirecte mededeling".

d) Poëzie schrijven is de ziel tegenover God plaatsen; zij betreft het dichterschap uitsluitend op God.

Al deze elementen zullen we weer tegenkomen in met name mat.stuk {68} (Jacq. v.d. W., 1921 in *Onze Eeuw*; 1925²⁾).

Tot besluit laat ik hieronder nog een aantal informatie volgen, ontleend aan het zesde hoofdstuk¹³¹⁾. Tijdens haar leven was Jacqueline van der Waals een onbekende. Zij is een duidelijk voorbeeld van een auteur die pas na de dood tot leven komt. Ze gaat de letterkundige geschiedenis in als de protestantse dichteres die lieflijke natuur-poëzie schreef, maar in het aangezicht van de dood tot grote hoogte reikte (eensluitende formuleringen banen zich de weg van Bastiaanse tot Knuvelde). Met gretigheid heeft men in een periode van literaire bloedarmoede bij de georganiseerde - in tijdschrift, beweging of bond - protestantse auteurs naar Jacqueline van der Waals gegrepen. Wat zij geschreven had, kon in calvinistische kring functioneren. Vast staat dat ze als religieuze dichteres een belangrijke functie vervulde: de herkenbaarheid van de motieven is een belangrijke factor, maar deze zou niet zo'n grote rol gespeeld hebben wanneer haar verzen niet zo eenvoudig van woordgebruik en zinsbouw waren. De mensen voor wie ze schreef, waren misschien wel intelligent en wijs, maar literair niet bijzonder ontwikkeld. Haar eenvoud is zo groot, dat jarenlang geen taalmethode voor het christelijke lager onderwijs verscheen zonder een gedicht van Jacqueline van der Waals.

{55} 1915 ; R.J. Dijkstra: *Søren Kierkegaard (1813-1855)* .

In: *Bloesem en Vrucht*, 4e jrg., april, pp. 726-741¹³²⁾.

De schrijver geeft eerst aan hoe Kierkegaards karakter en persoonlijkheid gevormd zijn gedurende jeugd, milieu en door zijn mislukte verlovings. "Ook is hij grootendeels door de eenzijdige opvoeding thuis nooit geheel en al een zekere bekrompenheid en beperktheid te boven gekomen, soms op het kleinzielige af. Een sprekend voorbeeld hiervan is wel zijn strijd met de Korsar... Voorzover Søren Kierkegaard iets voor het menschengeslacht geworden is, hebben wij dit te danken aan de liefde zijner jeugd....Heel Kopenhagen bespreekt het geval, de vriendelijkste uitleg te geven van zijn nukkig gedrag voor het verbreken der gelofte, - wij leven nu eenmaal in zoo'n vriendelijke wereld - en om het gepraat te ontvluchten reist Søren spoedig af naar Berlijn, met het doel den filosoof van zijn tijd en den onze, Hegel te hooren."

Merkwaardige vergissing van Dijkstra: Kierkegaard kòn Hegel toen niet meer horen, omdat die al tien jaar dood was.

Kierkegaard "deed afstand van" Regine Olsen, en volgens Dijkstra zou het motief van de verbreking der verlovings in *Vrees en Beven* naar voren komen: "Zijn doen was eigenlijk het doen van Abraham, die het liefste offert aan God."

Dan laat Dijkstra de vier versies van de geschiedenis van Abraham en Isaïc volgen, met de afrondende opmerking, dat Kierkegaard opkomt voor het recht van de enkeling: "De persoonlijke onrust, de strijd van den enkele, het individueele, telkens te accentueren is m.i. de grootste verdienste van K.".... "Tenslotte de vraag: Was K. een Christen? In één zijner schetsen heet het van Salomo: "En Salomo werd wijs, maar geen held, hij werd een denker, maar geen bidder, hij werd een prediker, maar

geen geloovige.” Ook hier heeft K. ongetwijfeld aan zich zelven gedacht, maar - het is geen bewijs dat hij daarom geen christen zou geweest zijn; hoevelen zijn er, die de volle bewustheid des geloofs durven uit te spreken?”

Aan het eind van zijn artikel vermeldt Dijkstra een viertal door hem geraadpleegde werken: *Søren Kierkegaard*, door W. Leendertz; *Søren Kierkegaard* van H. Høffding; *Søren Kierkegaard* van Georg Brandes; *Søren Kierkegaard* van A. Bacrthold.

{56} 1915; G.J.A. Jonker: Kierkegaardvermeldingen in: *De beteekenis van Nietzsche voor de hedendaagsche moraal* (brochure nr. 2 in de reeks “Levensvragen”, brochurereeks voor allen die in den geestesstrijd onzer dagen belang stellen), Baarn, Hollandia-drukkerij, (36 pp.).

Op de ons reeds bekende wijze wordt in dit essay Nietzsche geduid. Zonder zich te bekommeren om bronopgaven (in de loop van zijn betoog krijgt men pas de indruk dat *Also Sprach Zarathustra* Jonkers inspiratiebron vormde) uit het werk van Nietzsche zelf, worden hele horden citaten ontleend aan Nietzsche-‘connaisseurs’ als: Stein, Kaftan, Düringer, prof. Ovink, mevr. Andreas, Rittelmeyer etc.

Me beperkend tot de (wat bredere) konteksten waarbinnen door de ‘predikende’ Jonker (ook nog) Kierkegaard ter sprake wordt gebracht, krijgen we:

(p. 7) “Allereerst laat Nietzsche ons zien, dat “zedelijkheid” uit “geloof” wordt geboren... Ook als antichrist, juist als antichrist is Nietzsche, formeel beschouwd, een geloovige.... Aan den eenen kant vinden we hier de ontzettende tragiek, dat deze atheïst de schuld zijner mislukking op rekening van zijn atheïsme moet schrijven... Te meer komt het tragische van het geval “Nietzsche” uit, als wij tegenover hem stellen Søren Kierkegaard, een veelszins verwanten geest, die met soortgelijke problemen heeft geworsteld en tusschen dezelfde afgronden door is gegaan, en toch niet in de diepte is verpletterd maar het verrukkelijke bergplateau heeft bestegen waar hij de waarheid vond, die hem opbouwde, welk opbouwen ter laatster instantie het merkteeken der waarheid voor hem was” (p. 8).

(p. 22) “Zie in uw vijand uw besten vriend. Zou dit geen motief kunnen zijn voor liefde tot den vijand?

Ik moet hier wederom Kierkegaard noemen. Den man, die zoo doordringend weet te getuigen van de ergernis, die Jezus geeft en geven moet om zijn groote liefde.... Zij, die dezen profeet van het Noorden niet kennen, weten hoogstens van hem dat hij berucht is om zijn hardheid, en toch is een zijner mooiste boeken aan het “Leben und Walten der Liebe” gewijd... .

Gelijk Socrates in zijn hartstocht voor de zuiverheid der kennis te midden van een geslacht van sofisten de eenige durfde te zijn, die niet wist, zoo trad Kierkegaard, om het ideaal van het Nieuwe Testament hoog te houden, in een tijd toen iedereen en alles en nog wat zich christelijk noemde, op met zijn belijdenis: “ik ben geen Christen”, opdat het offer met zout zou gezouten worden, opdat er althans een klein beetje “Zimmt” mocht zijn in den smakeloozen kost zijner eeuw” (p. 23).

p. 26 “En heeft Nietzsche zelf niet getuigd, dat juist het Christendom het leven een geheel nieuwe en onbegrensde gevaarlijkheid heeft bijgezet? En heeft Kierkegaard dat Christendom niet beschreven als een bravourestuk, waardoor men zich boven 20.000 vademmen drijvende houdt? En heeft Paulus met zijn klassieke “alle uren in gevaar” dezen drang naar het geestelijk-avontuurlijke niet duidelijk den weg gewezen? Zal iemand nu toch nog aan de “blonde Bestie” de voorkeur schenken?” (p. 27).

{57} 1916; P.M. Wink: Eén zin aan Kierkegaard besteed.

In: *De Geïllustreerde Encyclopaedie*, bewerkt door P.M. Wink, 2e vermeerderde druk, deel 2, p. 85.

“Kierkegaard, Søren, Deensch wijsgeer en schrijver op godsd. gebied, geb. 5 mei 1813 te Kopenhagen, ald. gest. 11 Nov. 1855; hij besteed in talrijke geschriften het staatskerkelijke Christendom als een ontwrichting van het bijbelsche, dat hij consequent doorgevoerd wenschte te zien.”

Afgezien van het feit dat men in één zin informatie nauwelijks een fout kan maken, en deze informatie dan ook korrekt is, is het curieuze van dit materiaalstukje, dat het de eerste keer is dat Kierkegaard in een encyclopaedie van socialistische huize vermeld staat.

De Geïllustreerde Encyclopaedie werd in tweede druk uitgegeven in 1916 door de N.V. Uitgeversmaatschappij v/h P.M. Wink te Zaltbommel.

{58} 1917; J. de Marees van Swinderen: *Søren Kierkegaard*.

In: *Leven en Werken*¹³³, Jrg. 2, pp. 408-434.

Het stuk is geschreven in de “softe” verteltrant, zo typerend voor de lectuur uit deze hoek, in deze tijd (van kinderbijbels in W.G. van der Hulst-stijl e.d.).

Allereerst een uitvoerige schets van het ‘nest’ waaruit Kierkegaard stamde:

“Op de eenzame heide van Jutland was een kleine jongen gewoon, schapen te hoeden. Hij had daarmee een schamel bestaan. Den heelen dag was hij blootgesteld aan ’t weer - ’s winters aan den ijzigen wind en de koude regen en sneeuw - ’s zomers aan de brandende zonnestralen, waartegen geen boom of struik hem beschutte. ’t Was een kleine, eenzame, slechtgevoede jongen, en groote bitterheid groeide in zijn hartje, om zijn ellendig bestaan. En op een dag klom hij op een heuvel en riep met zijn dunne, schrille jongensstem: “Ik vloek den Heere God, die een hulpeloos, ongelukkig kind zóó kan laten lijden, zonder hem te helpen.”

Maar Gods antwoord was groot en tweeledig. De kleine scheper had God gevloekt - God zegende hem met aardse goederen. En nog iets gaf God hem, dat was ’t tweede deel van zijn antwoord: in zijn hart de stille vertwijfeling, de altijd knagende, nooit rustende, nooit vergeten stille vertwijfeling. De man, de grijsaard kon nooit vergeten, dat hij als kleine jongen van tien jaar God gevloekt had.

In ’t begin der 19de eeuw leefde te Kopenhagen een welgesteld koopman in wollen goederen. Welgesteld was hij, al zou men ’t niet opmaken uit de soberheid van zijn kleding, de ongerieflijkheid van zijn woning, die door zijn dochters als dienstmeisjes onderhouden werd....

Uit de nagelaten papieren van Kierkegaard is ’t duidelijk geworden, dat hij op 25-jarigen leeftijd vernomen heeft, dat zijn vader als kind op de heide God gevloekt had en dat deze daarom leefde in stille vertwijfeling....Dat Kierkegaard zooveel gewicht hechtte aan de kinderlijke daad zijns vaders en zoo volkomen diens ziekelijke overtuiging betreffende ’t lot zijner familie deelde - toont wel hoe overspannen zijn eigen ideeën waren....

Piëteit was een der hoofdkenmerken van Sörens natuur.

Piëteit - dat is een mooi woord voor een mooi gevoel. Dat houdt in: trouw, toewijding, zelfopoffering en heiligen schroom voor wat voorbij is”, zo verzekert de

schrijfster de jonge meisjes en jonge vrouwen (lezerskring van *Leven en Werken*), waarna de verbreking van de verloving al even breedvoerig wordt uitgemeten:

“Dit is de groote illusie van alle trouwenden: één te worden; de illusie die op ontgoocheling moet uitloopen. Maar naast de gedachte één te zijn, die illusie is, is er voor velen in 't huwelijk de heerlijke werkelijkheid van vertrouwelijkheid. Daarnaar nu heeft Kierkegaard gesmacht en hij wist dat deze niet voor hem bestemd was....Er was in hem een toewijding der ziel aan God, een middeleeuwsche behoefte aan een “geestelijke brulochte” der ziel met Christus, die overeenstemmen met zijn monnikennatuur en kloosterlijke opvoeding....Hij was geest en leefde al in 't eeuwige, terwijl zij gevangen zat in 't tijdelijke....Kierkegaard is dichter geworden door 't meisje dat hij liefhad - en niet kreeg.

Kort na de verbreking van zijn verloving is de reeks van zijn geniaalste werken verschenen; achtereenvolgens: - Of, Of; Vrees en Beven; De Herhaling; Phil. Kleinigheden; 't Begrip Angst; Voorreden; Stichtelijke Leerredenen. - Onder verscheidene namen behandelt Kierkegaard daarin telkens weer zijn eigen zoo diepdoorvoelde lijdensgeschiedenis....Eindelijk vindt men in deze werken ook Kierkegaards hoon en vernietigend oordeel over de vrouw.”

Het is interessant te zien hoe de aan het begin van dit artikel afgedrukte tekening (door H.P. Hansen¹³⁴), inclusief het motto daaronder, als een logo functioneert voor het biografische gedeelte van het verhaal van De Marees van Swinderen.

Hierna (in het resterend tiental pagina's) gaat de schrijfster Kierkegaard “beschouwen als publiek persoon, als schrijver”; aan bod komen de volgende kernpunten:

“'t voorval met de “Korsar”; een lang artikel, waarin Kierkegaard later geschreven heeft van welk standpunt men zijn werk moet beschouwen”; “'t begrip ‘de Enkeling’; drie stadia in 't menselijk leven”; het konflikt met de staatskerk.

“Kierkegaard is niet ontkomen aan 't gevaar waarin menschen verkeerden, die geheel afgezonderd leven en die steeds van zichzelf vervuld zijn - 't gevaar, dat ze andere menschen even groote belangstelling toedichten voor de eigen persoon, als ze zelf koesteren....Van gewicht is 't voor ons, dat zijn haat tegen de kleinstedschheid van Kopenhagen, tegen de pers, die hem met haar anonimiteit, onpersoonlijkheid als 't verderf der moderne maatschappij, als 't gevaar voor individualiteit voorkwam, - hem bezielde hebben tot 't scheppen van nieuwe werken. Van 't hoogste gewicht is 't, dat 't zelfmedelijden, waardoor hij zich martelaar gevoelde, veranderde in een hartstochtelijke liefde voor 't geloof dat hij eerst met 't verstand aangenomen had, dat hij nu als martelaar ging belijden en verbreiden.”

Het artikel wordt niet nader door de schrijfster gespecificeerd; bedoeld wordt *Om Min Forfatter-Virksomhed* (1851): “In dit artikel kent Kierkegaard achteraf veel in zijn leven een bedoeling toe, wat toen 't gebeurde een spontane uiting van hem was.”

Het derde en het vierde item worden met elkaar verweven:

“'t Protestantisme heeft door zijn verheerlijking van huwelijk en familieleven (vglms. Kierkegaard) bijgedragen tot 't verderf van 't Christendom....Eerst beschouwde Kierkegaard 't huwelijk als de ware uitdrukking voor 't ethische stadium; maar zooals we zagen, is hij er later toe gekomen, op grond van 't Nieuwe Testament, 't huwelijk af te keuren. Toen heeft hij 't begrip “de Enkeling” gevonden en geheel doordacht....De groote verdienste in 't oog houdend, die Kierkegaard heeft gehad door de categorie van “den Enkeling” op den voorgrond te plaatsen, moet men niet vergeten, dat hij de fout begaan heeft, den Enkele te isoleeren van de werkelijkheid....Historischen zin missend, had hij geen oog voor de waarde der wereldgeschiedenis en de groote gebeurtenissen van 't revolutiejaar '48 vermochten

niet hem wakker te schrikken uit zijn stoïcijnse rust. Een ethiek, die zelfstandigheid heeft en aangeeft de houding der individuen tegenover elkaar, kent Kierkegaard niet....door Goddelijke openbaring ziet de mensch zijn zonde. De Christen, de "nieuwe" mensch, die deze Openbaring Gods heeft ontvangen, doet afstand van de wereld."

"Van de dienaren der kerk kwam hij tot den dienst der kerk. Den doop van een onbewust kind, de bevestiging ervan door een onmondige, 't huwelijk, als strijdig met 't N. Test., ingezegend door hen die 't heeten te verkondigen - Kierkegaard bespreekt al deze plechtigheden der kerk en zegt dat ze aan 't licht stellen de geldzucht en meenedigheid der dominees en niets zijn dan kluchtige vertooningen. En zoo kwam hij er ten slotte toe, "den Enkele", dien hij in waarheid "Zijn Lezer" noemde, aan te sporen, niet meer deel te nemen aan de Christelijke eerediensten, die in zijn oog een bespottung waren van 't heilige en van God een nar maakten."

Op de laatste bladzijde volgt (curieus genoeg!) een opsomming van alle veertien Deense titels van "Kierkegaard werken uitgegeven door A.B. Drachmann; J.L. Heiberg en A.M. Lange".

Dan: "In 't Duitsch zijn vertaald: Angriff auf die Christenheit, door A. Dorner en Chr. Schrenpf, Buch des Richters, Tagebücher 1833-'55, door H. Gottsched.

Een Holl. bloemlezing is samengesteld door R.M. Chantepie de la Saussaye: *Nieuwe Keur uit de werken van S. Kierkegaard*.

{59} 1918 ; J.L. Maris-Fransen van de Putte: *Vrees en Beven I, II, III* .

In: *Bergopwaarts*¹³⁵: 26/10, 02/11 en 09/11/1918.

Alleen de tweede en de derde aflevering van deze artikelen-trilogie zijn door mij ingezien.

Mevrouw Maris, van wier hand in 1919 het uit het Deens vertaalde *Liefdedaden* (zie netto mat. stuk {103}) zou verschijnen, geeft hier een samenvattende weergave van de inhoud van *Vrees en Beven* ¹³⁶).

II. "Hoe nutteloos", gaat Kierkegaard voort, "zou de wereld zijn, als er geen hogere leiding bestond; als alles doelloos kwam en ging, als de geslachten elkander opvolgden, zooals de bladen aan de boomen - hoe leeg en troosteloos ware het al....," "Vader Abraham", zoo besluit "de man" zijne lofrede op Abraham, "vergeef hem, die uw lof wil zingen, dat hij het niet beter deed....Maar nimmer zal hij vergeten, dat gij honderd jaar noodig hadt, om den verwachten zoon te verkrijgen; dat gij het mes moest trekken om hem te behouden en dat gij in 130 jaar niet verder kwaamt dan tot het geloof."

De rest van dit tweede deel van haar opstel is gewijd aan de weergave van de *Foreløbig Expectoration* (te vertalen met: "voorlopige ontboezeming") uit de sectie *Problemata* :

"In de wereld der zienlijke dingen", schrijft Kierkegaard, kent men het spreekwoord "wie niet werkt, zal ook niet eten", maar daar gaat het niet op. Doch in de geestelijke wereld is het een werkelijk onverbiddelijke eisch: wie daar niet werkt, ontvangt geen brood; slechts wie de angst kent, verkrijgt de rust;Door berusten kan ik leeren afstand te doen, maar niets verkrijgen; Abraham behield Izaak door zijn geloof. De resignatie vordert geheel onze kracht; voor het geloof hebben wij de hulp van God noodig. Zoo heeft de geschiedenis van Abraham ons dan òf niets te zeggen, òf zij kan ons leeren, hoe onze tijd, als alle tijden, blij mag wezen, als hij het geloof leert kennen. (Wordt vervolgd)."

Kennelijk het derde deel van haar uittreksel startend bij "Problema I" van de sectie *Problemata* (pp. 51-108 van de S.V.3, Band 5) opent Mevrouw Maris als volgt: "Is er in het ethische teleologische onzekerheid?", vraagt nu de schrijver; "dan zou men het ethische op kunnen geven". Het ethische als zoodanig, antwoordt hij zelf hierop, is het algemeene, daardoor het overal en te allen tijde geldige. Het rust immanent in zichzelf, is zijn eigen doel. Telkens als dus de enkele zich als enkele wil doen gelden, zondigt hij in het oog van het ethische"...

In de grondtekst fungeert de vraag "Bestaat er een teleologische suspensie van het ethische?" eenvoudigweg als formulering van de probleemstelling, terwijl daar niet, zoals Mevrouw Maris met haar aanhalingstekens suggereert, op volgt: "dan zou men het ethische op kunnen geven"; voorts suggereert Mevrouw Maris met "de schrijver" en "antwoordt hij zelf hierop" dat de probleemstelling door iemand anders geformuleerd wordt (het pseudoniem?) dan Kierkegaard, en dat deze dan "zelf" het probleem gaat uitwerken: In *Vrees en Beven* is echter van a tot z Johannes de Silentio aan het woord.

...."Het verhaal van Abraham brengt dus teleologische onzekerheid. Jephtha, Brutus, Agamemnon brachten offers ten bate der gemeenschap, en het volk juichte hun daad toe; Abraham's offer was een volkomen persoonlijke aangelegenheid....Het is zijn plicht, omdat het Gods wil is....Maria is ook geene heldin geweest. Zij moest pijn verduren als iedere gewone moeder, en geen engel ging in Israël rond, om te vertellen, dat haar niets smadelijks was wedervaren, doch dat zij gezegend was onder de vrouwen....

Abrahams geschiedenis bevat dan eene teleologische onzekerheid van het ethische; hij staat als enkeling boven de massa, en deze paradox laat geen mediatie (= bemiddeling, schikking) toe"....

Waar Mevrouw Maris schrijft: "Bestaat er, vraagt Kierkegaard verder, een absolute plicht jegens God?", is zij bij Kierkegaards tweede probleemstelling aangeland ("Problema II": S.V.3, Band 5, pp. 63-74), terwijl vanaf: "Ten slotte stelt Kierkegaard nog de vraag: was Abraham ethisch verantwoord, zijn voornemen te verzwijgen voor Sara, Eliëzer en Izaak?", Kierkegaards derde probleemstelling ("Problema III", Idem, pp. 75-108) wordt samengevat.

In afwijking van haar gewoonte, in dit opstel niet aan een inhoudsopgave te doen van *Frygt og Bæven* geeft Mevrouw Maris wel aan, wanneer het "Epilog" wordt weergegeven: "Epiloog. Liefde en geloof gaan niet over van mensch op mensch, van geslacht op geslacht. Ieder moet hierin van voren af aan beginnen en vindt er zijn levenstaak in. Het geloof is de machtigste hartstocht in den mensch. Niet velen komen er aan toe; niemand komt er werkelijk boven uit....

Ik heb getracht in bovenstaand opstel u dit merkwaardige boekje, dat als geheel, helaas, tot dusverre nog onvertaald bleef, wat nader te brengen. Of het mij gelukt is, u de schoonheden er van te doen gevoelen, weet ik niet. Maar als wij het sluiten, blijft er toch zeker in ons hart iets naklinken van dat sterk geloofsgeluid, trilt er in ons iets van dat groote Godsvertrouwen, waardoor de schrijver zich, heel zijn moeilijk bestaan lang, gedragen heeft gevoeld.

Maar ook hij kon het niet anders verwerven, dan door zich te buigen voor God, in allen ootmoed - in vrees en beven."

Arnhem, Oct. 1918.

J.L. Maris-Fransen van de Putte

Getuige bovenstaande slotwoorden van deze aflevering, is de intentie van de schrijfster een stichtende. Wél zo konsekwent vloeit uit die opzet voort dat met geen woord gerept wordt over de filosofische komponent van *Vrees en Beven*: geen Hegel of Kant, alleen de term mediatie wordt in een voetnoot "vertaald", doch niet toegelicht, evenmin als dat er een summier toelichting wordt gegeven op de structuur van het boek (dat het onder het pseudoniem Johannes de Silentio geschreven is, e.d.); op deze wijze wordt de lezer toch belangrijke en/of interessante informatie onthouden, zoals bijv. dat het aan Hamann (1730-1788) ontleende motto "Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote", door Kierkegaard aan het geschrift meegegeven, later door Georg Brandes letterlijk overgenomen om als motto te dienen voor diens *Søren Kierkegaard. En Kritisk Fremstilling I Grundrids* van 1877 (cf. noot 29c)).

Tenslotte zijn er twee kwesties, welke andermaal niet door Mevrouw Maris worden aangeroerd: dat de opmerksaamheid van de lezer zich zou concentreren op het principiële van de zaak; reden waarom Kierkegaard besloot het geschrift onder pseudoniem uit te geven en een oudtestamentische geschiedenis uitkoos als kader voor zijn boodschap.

Mevrouw Maris beperkt zich, zoals gezegd, uitsluitend tot een weergave van die boodschap, wat betekent dat informatie over de persoon van Kierkegaard achterwege blijft. Aangezien de twee kwesties juist het verband betreffen tussen persoon en werk, is uitgerekend bij een behandeling van *Vrees en Beven* dergelijke informatie een must, en het niet geven daarvan een storende nalatigheid.

Ten eerste had *Vrees en Beven* als persoonlijke achtergrond Kierkegaards verbroken verloving. Nèt zoals God Abraham beval Izaak te offeren, was het volgens Kierkegaard Gods wil, dat hij afstand zou doen van Regine: het boek werd door Kierkegaard geschreven als een verklaring, maar zodanig opgezet, dat de lezer geen aandacht zou hebben voor Kierkegaards privé probleem.

Ten tweede eindigt de "Lofrede op Abraham" (*Lovtale over Abraham*, S.V.3, Band 5, p. 17-24) met:"hij zal nooit vergeten, dat U in 130 jaar niet verder kwam dan tot het geloof."

In een noot schrijft Drachmann: "Aldus laat Kierkegaard (zonder aanknopingspunt in de bijbel) Isak 30 jaar oud zijn, als het offer plaats vindt. Kierkegaard was zelf, toen hij *Frygt og Bæven* schreef, 30 jaar oud: zoals Abraham bereid was geweest om Isak te offeren, zo offerde Michael Pedersen Kierkegaard zijn zoon door hem tot zondebok te maken voor zijn eigen zonden en daardoor het kind van zijn jeugd te beroven." (a.w., p. 260).

{60} 1918; R.M. Chantepie de la Saussaye: *Stichtelijke Redenen, bijeengebracht uit de werken van Søren Kierkegaard, uit het Deensch vertaald door R.M. Chantepie de la Saussaye*; Haarlem, de Erven F. Bohn.¹³⁷ (2e dr. in 1922, Haarlem).

In haar voorwoord (november 1918) schrijft Mevrouw Chantepie dat aan zowel *Keur* als *Nieuwe Keur* een gunstige ontvangst ten deel gevallen is, wat haar heeft aangemoedigd "om ook dezen bundel uit de geschriften van Kierkegaard bijeen te brengen. Het zijn ditmaal uitsluitend stichtelijke stukken, meest preeken die hij heeft uitgesproken, of die er voor bestemd waren. De Redenen X en XI heb ik eenigszins bekort.

Kierkegaard zegt in het voorbericht voor een zijner werken, dat men hem had vergeleken bij een kleine onaanzienlijke bloem, verscholen in het bosch. "En dan zie ik", zegt hij verder, "hoe een kleine vogel, dien ik mijn lezer noem, plotseling dat

bloempje in het oog krijgt, er op toevliegt, het plukt of medeneemt... of ik zie hoe dit kleine boekje eenzaam zijn weg gaat... totdat het eindelijk dien enkele aantreft, dien ik *mijn* lezer noem, dien enkele, die het zoekt, naar wien het de armen uitstrekt; ik zie hoe dit kleine boekje door dien enkele wordt verwelkomd, door dien enkele die het zoekt, en door wien het wordt gezocht.”

Moge deze bundel ook dien enkele vinden.”

De niet nader door Mevrouw Chantepie gespecificeerde bron, waaruit het citaat van Kierkegaard stamt, is: Het *Forord* van *To Opbyggelige Taler* (1843; S.V.3, Bind 4, *Atten Opbyggelige Taler*, terwijl Kierkegaard zelf opnieuw hiernaar terugverwijst in zijn *Forord* van september 1849 (S.V.3, Bnd. 14).¹³⁸

De vertaalster heeft niet alleen twee toespraken ingekort - niet enigszins, zoals zij zegt, maar aanzienlijk -, zij heeft ook elders belangrijke wijzigingen aangebracht. Kierkegaard begint zijn toespraken dikwijls met een gebed. De vertaalster laat dit steeds weg en wijzigt daarna de openingszin meestal aanzienlijk. Dikwijls zijn daarenboven de titels der toespraken anders dan bij Kierkegaard, zo zij bij hem al een titel hebben. Door dit alles kost het vrij grote moeite de toespraken in het werk van Kierkegaard terug te vinden, te meer omdat hij nogal eens over hetzelfde onderwerp spreekt.

Hieronder volgen de titels van de vertaalde toespraken in de eerste druk. Daar de volgorde van de titels in de tweede druk van 1922 totaal anders is, geef ik tussen haken de plaats van de titel in die tweede druk. Vervolgens wordt de originele tekst vermeld volgens de derde uitgave der *Samlede Vaerker*. Eventuele hierna volgende opmerkingen zijn ontleend aan manuscript-aantekeningen van Prof. B. Delfgaauw.

1. *De Tollenaar en de Farizeeër* (2e dr.: nr. 10), d.i. *Tolderen*, de tweede toespraak uit *De Hogepriester - De Tollenaar - De Zondares*, dat 14 nov. 1849 verscheen (S.V.3, Bind 14, p. 169-199).

2. *De Zondares*, de derde toespraak uit genoemd geschrift (2e dr.: nr. 11).

3. *Onze Hoogepriester* (2e dr.: nr. 9: *De Hoogepriester*), d.i. *Ypperstepraesten* (De Hogepriester), de eerste toespraak van het drietal (1850).

4. *Hij is Geloofd in de Wereld* (2e dr.: nr. 7), de zevende toespraak van de derde afdeling van de *Christelige Taler*, verschenen 26 april 1848 (S.V.3, Bnd. 13, p. 220-232); *Han er Troet I Verden*, beter vertaald als: Hij wordt geloofd in de wereld, zoals de vertaalster verderop ook doet.

5. *Hij moet wassen, maar ik minder worden* (2e dr.: nr. 1), de derde toespraak uit *Tre Opbyggelige Taler* (Drie Stichtelijke Redenen), verschenen 8 juni 1844 (oftewel de vijftiende toespraak uit *Atten Opbyggelige Taler*, onder welke titel Kierkegaard in 1845 een bundeling uitgaf van de achttien toespraken die hij in de twee voorgaande jaren had laten verschijnen (S.V.3, bnd. 4, *ham bor det at voxte, mig at forringes*; p. 245-257).

6. *In den Nacht in welken Hij verraden werd* (2e dr.: nr. 8); bij Kierkegaard heeft deze toespraak geen eigen titel. Hij is ontleend aan I Cor. 11, 23, dat Kierkegaard na het niet vertaalde gebed aanhaalt. Het is de vierde toespraak uit de vierde afdeling van de *Christelige Taler* (S.V.3, bnd. 13, p. 260-265).

7. *Alle dingen werken ons mede ten goede - Als wij God liefhebben* (2e dr.: nr. 6), d.i. de derde toespraak uit de derde afdeling van de *Christelige Taler* (1848) (S.V.3, Bind 13, p. 181-191).

8. *Hoe verblijdend het is, dat tegenspoed voorspoed is* (2e dr.: nr. 5), uit *Christelige Taler* (1848), tweede afdeling, zevende toespraak (S.V.3, bnd. 13, p. 144-152). De oorspronkelijke titel luidt: “Det Glaedelige i: at modgang er Medgang”. Een onvertaalbare titel, omdat de woordspeling in het Deens nog sterker is dan in het

Nederlands en omdat Medgang niet alleen voorspoed aanduidt, maar ook datgene wat de voorspoed bewerkt, waardoor de woordspeling meer zin krijgt. Men kan zien, wat in een overigens goede vertaling verloren gaat aan de volgende passage, die zeilers kan aanspreken: "Als de zeeman overtuigd is dat de wind die nu blaast hem naar zijn doel voert, al zouden al de anderen het tegenwind (Modvind) noemen, wat kan het hem schelen, hij noemt het gunstigen wind (Medbør, synoniem van Medvind), want gunstige wind (Medbør) voert tot het doel; en alles wat ons tot het doel voert is voorspoed (Medgang); en tegenspoed (Modgang) voert ons tot het doel; dus is tegenspoed voorspoed (altsaa er Modgang Medgang)" (Vertaling p. 94-95, 2e dr; correspondeert met S.V.3, Bnd. 13, p. 151).

9. *Hoe gelukkig dat beproeving de hoop niet wegneemt, maar hoop wekt* (2e dr.: nr. 4), uit *Christelige Taler*, tweede afdeling, tweede toespraak (S.V.3, Bnd. 13, p. 105-111). Beproeving (Traengsel) moet hier genomen worden in de betekenis van lijden.

10. *De doorn in het vleesch* (2e dr.: nr. 2), n.a.v. II Cor. 12: 7, de tweede toespraak uit *Fire Opbyggelige Taler*, verschenen 31 aug. 1844, in de gezamenlijke uitgave der *Atten Opbyggelige Taler* van 1845 (zie boven) is het de zestiende toespraak (S.V.3, Bnd. 4, p. 290-308; *Paelen I Kjødet*).

De bekorting die de vertaalster in haar voorwoord vermeldt, blijkt hier een tweetal bladzijden (van de achttien) te beslaan (ca. een vijfde van pp. 299 en heel p. 300; dan is één zin vertaald ("Wij kennen het leven van Paulus weliswaar niet zeer nauwkeurig, maar daarentegen kennen wij Paulus, en dat is de hoofdzaak."), waarna weer ca. 3/5 van p. 301 is weggelaten, tot aan "Paulus' leven was zeer bewogen geweest...", waarmee Mevrouw Chantepie vervolgt.

De eerste weggelaten passage, over de herinnering, heeft de vertaalster wellicht te moeilijk gevonden voor de lezer. Voor Kierkegaard is dit echter een buitengewoon belangrijk punt (men denke bv. aan de inleiding op *In Vino Veritas* uit de *Stadier*.

Waarom zij de passage (beginnend met: "Zoals namelijk de zinnelijke mens daaraan te herkennen is, dat hij de splinter in het oog van zijn broeder ziet, en niet de balk in zijn eigen oog, dat hij bij anderen streng oordeelt over dezelfde fout, die hij zich zelf gemakkelijk vergeeft..." tot aan "want de ernstige mens laat de nadruk voortdurend op zichzelf vallen") op p. 301 weglaat is evenzeer onduidelijk.

11. *De Dood* (Ved en Graf, letterlijk: Aan een Graf); (2e dr.: nr. 3). Het is de laatste van de *Tre Taler Ved Taenkte Leiligheder* (Drie Toespraken bij Bedachte Gelegenheden), verschenen 29 april 1845. Men vindt de oorspronkelijke tekst in de S.V.3, bind 6, p. 296-323.

Deze vertaling is zeer onvolledig. Vooreerst ontbreekt de uitvoerige inleiding. Daarna behandelt Kierkegaard drie aspecten van de dood: haar beslissend karakter, haar onbepaalbaar karakter en haar onverklaarbaar karakter. Het gedeelte over de onbepaalbaarheid is weggelaten. Eveneens ontbreekt weer het grootste deel van het slot van de toespraak.

12. *Gods Onveranderlijkheid* (2e dr.: nr. 12, identiek aan het sluitstuk van de eerste druk) uit S.V.3, Bnd. 19, pp. 249-266). Het is de toespraak, die Kierkegaard volgens eigen mededeling in zijn voorwoord 18 mei 1851 in de Citadel-kerk heeft gehouden en die hij op 3 september 1855 liet verschijnen tussen nr. 7 (30 aug.) en nr. 8 (11 sept.) van *Het Ogenblik*.

{61} 1919 ; W. Leendertz: Naar aanleiding van een nieuwe preekenbundel: *Stichtelijke Redenen bijeengebracht uit de werken van Søren Kierkegaard*, uit het Deensch vertaald door R.M. Chantepie de la Saussaye, De Erven Bohn, Haarlem 1918.

In: *Stemmen des Tijds*¹³⁹⁾, jrg. 8, deel 3, p. 25-43.

Leendertz gaat o.a. in op het verschil tussen de "Taler" (toespraken) van Kierkegaard en de "Praedikener" (preken) van Mynster en Martensen. Vervolgens wordt de suggestie aan de hand gedaan (welke in de tweede druk, zoals we hebben gezien, inderdaad blijkt te zijn opgevolgd) om de volgorde der toespraken chronologisch te maken, waardoor een beginsel van ordening tot stand kan komen.

Op de vertaling zelf gaat Leendertz niet nader in.

Voorts worden enige opmerkingen gemaakt over Kierkegaard, die maieutisch te werk gaat, en over deze toespraken, welke Leendertz als "algemeen-religieus" aanduidt (maar "soms valt zelfs meer de nadruk op het ethische dan op het religieuze"). Leendertz wil vooral laten zien, hoe deze toespraken afwijken van de geijkte preken, bv. van die van Mynster en Martensen: Kierkegaard is niet bekommerd om een vast schema, maar probeert zijn lezers of hoorders tot nadenken te bewegen over de vragen die hij oproept.

{62} 1919; V. (van der Vaart): *S. Kierkegaard* - R.M. Chantepie de la Saussaye, *Stichtelijke Redenen*, 163 p., F. Bohn, 1918.

In: *Nieuwe Theologische Studiën*¹⁴⁰⁾, 2e jrg., p. 60.

"K. is een intuïtief menschenkenner van eersten rang, maar een die wars is van alle systeem....Zijn glorie is de paradox."

{63} 1919 ; Mevr. J.L. Maris-Fransen van de Putte: *Liefdedaden - Eenige Christelijke overwegingen in den vorm van redevoeringen door Søren Kierkegaard*, naar den zevenden druk uit het Deensch vertaald door J.L. Maris-Fransen van de Putte. Woord vooraf van Prof. Is. van Dijk; uitgegeven in 1919 door J. Ploegsma te Zeist¹⁴¹⁾.

Na de inhoudsopgave van de beide delen van *Kjerlighedens Gjerninger* volgen de *Voorrede* (gedateerd: "In het najaar van 1847"), ondertekend met S.K., en de *Bede*, waarna het *Woord Vooraf* (2 pagina's) door Dr. Is. van Dijk (Heusden, juli 1919), waarin deze al vooruit wijst op passages in de uitvoerige *Inleiding* door Mevrouw Maris zelf, die dan volgt (pp. 1 t/m 12).

"Volkomen onderschrijf ik haar waarschuwing aan den lezer: "wie meent gemakkelijke lectuur te vinden, late het (boek) liever ongeopend. Kierkegaard blijft Kierkegaard, die een onderwerp niet met rust laat, voordat hij er alles aan ontdekt heeft, wat er aan te ontdekken valt, en die geen medelijden heeft met ons ongeduld." (p. 11).... - Ik deed slechts hier en daar een greep. Kierkegaard brengt ons telkens in een heilzame stilte, hij brengt ons tot en bij ons zelf. Door dezen ernst maakt hij vrije baan voor Gods genade, die anders te vroeg gegrepen wordt...."

De inleiding van Mevrouw Maris opent met twee citaten bij wijze van motto: "Dus de geheele werkzaamheid als schrijver, beoogt dit: in de Christenheid Christen te worden". S.K.

“Maar het religieuze legde beslag op alles, wat ik op aesthetisch gebied heb voortgebracht; terwijl ik dichterlijken arbeid voortbracht, werd deze met beslistheid door het religieuze bepaald.” S.K.

“Een zoeker, een strever, een man, die, ofschoon hij geheel zijn leven door, te kampen had tegen lichaamszwakte en zwaarmoedigheid, een scherp denker was en groote wilskracht bezat - teerbessaard en hartstochtelijk, diep-religieus en waar tot in de fijnste vezelen zijner ziel, een door en door gaaf mensch - ziedaar Søren Kierkegaard.1)*

Noot1)* Bij deze inleiding is mij vooral het prachtige boek van W. Leendertz: *Søren Kierkegaard*, tot gids geweest. (A.H. Kruyt, A'dam, zonder jaartal). Ik kan dit iedereen, die zich voor den grooten Deen interesseert, met warmte aanbevelen. Verder maakte ik gebruik van een paar opmerkingen, uit het boek van Dr. J.C.A. Fetter: *Hendrik Ibsen* (uitg. J. Ploegsma, Zeist 1917) en van P. Hansen's *Danske Litt. Hist.* Voorts van enkele geschriften van S.K. zelf, *Frygt og Baeven*, *Gjentagelsen*, *Begrebet Angst*, *Sygdommen til Døden*, *Phil. Smuler*, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, en *Enten Eller*.

... Zelf theoloog, doch nimmer predikant2)*, bestreed hij het Christendom overal, waar hij meende, het niet in zijn reinsten, meest ideëlen vorm aan te treffen.

Noot 2)* Hij promoveerde op een disseratie: *Over het Begrip Ironie, in voortdurende Betrekking tot Sokrates*, volgens Leendertz een geestige, doch eenzijdige persoonsbeschrijving van den ouden wijze, onder wiens invloed hij levenslang zeer sterk heeft gestaan.

...In de staatskerk had het, volgens hem, een compromis gesloten met de wereld; anderzijds had het zich den blik laten omsluieren door de speculatieve filosofie, met name door die van Hegel3)*, die alles met de logica wil benaderen, en niet genoeg recht laat wedervaren aan de menschelijke persoonlijkheid.

Noot 3)* Hegel was de tweede macht, die K. beïnvloedde, zelfs nadat hij zich met zijne gewone folheid tegen diens systeem had gekeerd, omdat hij het in zijne consequenties vijandig achtte aan het Christendom.

... Dit is volkomen juist: Kierkegaard is voor allen en van alle tijden, omdat hij steeds het eeuwige zoekt, dat aan plaats, duur noch geloofsrichting gebonden is. Hij stelt het orthodox-Luthersch geloof, waarin hij opgroeide, nergens tegenover andere richtingen of geloofsvormen. In dit en menig ander opzicht, mogen wij hem gerust vergelijken met een denker uit oudere tijden, met Thomas à Kempis, van wien Prof. van Dijk, in de voorrede tot zijne vertaling van de *Imitatio* zegt: “Ik heb Thomas volkomen gelaten in zijn eigen klimaat van denken en voelen. Ik heb hem nergens Roomscher of on-Roomscher gemaakt, dan hij werkelijk is.”

Orthodox, Roomsche, Vrijzinnig - het doet er bij dergelijke groote geesten ten slotte weinig toe....

Het zou overigens een aantrekkelijk werk zijn, een parallel te trekken tusschen Kierkegaard en den kluisenaar van den Agnietenberg; misschien kom ik hier later, elders op terug.”

Prompt daarop volgt een zestal vergelijkingen tusschen Thomas à Kempis en Kierkegaard:

“Bij beiden vinden we het streven, Christus na te volgen, het zoeken naar waarheid en reinheid in handel en wandel, en een absoluut Godsvertrouwen”... “Beiden stellen tegenover de armzaligheid en ontoereikendheid van menschelijke troost en troostredenen, de zaligheid van den hemelschen troost en de hemelsche genade”....

“Ook hij wijst op de noodzakelijkheid onzer geestelijke wedergeboorte: Kierkegaard in *Phil. Smuler*: “De leerling moet worden herboren”. Thomas: “Gij moet den nieuwen mensch aandoen, en in een anderen man veranderd worden.”

Bij Kierkegaard dezelfde opvatting ook aangaande het lijden, als bij Thomas, die ons echter wel wat ver gaat, weleens doet denken aan een ziekelijk verlangen naar leed” ...

“Evenals bij Thomas treft men bij Kierkegaard eene vrijwel ascetische opvatting aan over aardsche liefde en vriendschap; zeer sterk komt dit juist in dit boek uit; doch sproot het, als vanzelf sprekend, bij Thomas voort uit zijne levensbeschouwing van Middeleeuwschen monnik, Kierkegaard had het zichzelf opgelegd, door zijne opvatting van plicht, ontstaan uit zijne streng-godsdienstige (Herrnhuttersch-piëtistische) opvoeding, die hem er later zelfs toe bracht, tegen alle neiging des harten in, wegens zijn zwakke gezondheid, te breken met de vrouw, die hij liefhad.

Wanneer wij nu moesten zeggen, waarom de beide denkers tegenwoordig weer meer dan ooit genoemd en gezocht worden, dan meen ik, dit allereerst te mogen toeschrijven aan eene herleeft godsdienstige belangstelling, (in deze dagen van zedelijk verval, verruwing en geweld, voorwaar niet genoeg toe te juichen!) die maakt, dat de zielen zich, meer dan gewoonlijk, openen voor het eeuwige; daarnaast staat, wat Kierkegaard betreft, dat de problemen, die hij ons voorlegt, de groote vraagstukken zijn van het Christendom, aangaande geloof en twijfel, zonde en schuld, vrijen wil en de groote waarde van de enkele menschenziel.”

Vervolgens wordt Kierkegaards theorie van de stadia uiteengezet:

“Kierkegaard onderscheidt drie levenssferen, waarin de mensch zich bewegen kan: De aesthetische, of die van het liefde-genot; de ethische, of die van den liefde-plicht; de religieuze, of die van het liefde-offer.

Alle drie staan in het teeken der liefde, doch er is niet enkel climax te bespeuren, er is feitelijk, soortelijk verschil...”

Besloten wordt met: “Lezen wij hem dan, met een voor vroomheid ontvankelijk gemoed, en een vrijen, zelfstandigen geest, die zich een persoonlijk oordeel vormen durft; onpartijdig, onbevangen, en met eerbied voor dien eerlijken, door en door oprechten mensch, die zichzelf nimmer Christen waagde te noemen, doch die het mocht en kon uitspreken!)*:

“Ik heb letterlijk met God geleefd, zooals men leeft met een Vader.”

Noot 1)* Nagelaten Papieren.

Mevrouw Maris geeft in haar inleiding blijk het werk van Kierkegaard (ook de *Papirer*, voorzover toen verschenen) goed te kennen.

Zoals we hebben gezien, roert zij een aantal problemen aan, en weet op heldere wijze aan een eerste kennismaking met Kierkegaard leiding te geven. Zij geeft ook aan, waarom zij juist dit werk voor een vertaling uitkoos: “men leert er hem geheel uit kennen”.

Het gaat haar, zoals ook blijkt uit het slot van haar inleiding, alsmede uit haar opstel over *Vrees en Beven*, en evenals Mevrouw Chantepie het daarom te doen is, primair om de stichting, die van Kierkegaard uitgaat.

Over de door haar gebruikte bronnen nog het volgende.

Het titelblad bevat de mededeling “Naar den zevenden druk uit het Deensch vertaald”. Zo goed als zeker heeft de vertaalster zich gebaseerd op de eerste uitgave der *Samlede Vaerker*, omdat deze het gemakkelijkst bereikbaar was en door Leendertz terecht zeer geprezen. Dat is dan het negende deel, verschenen in 1903 en verzorgd door H.O. Lange. Deze uitgave gaat terug op de tweede, door Kierkegaard zelf verzorgde, uitgave

van 1852. De zevende druk is echter die van de tweede editie, die eerst in 1920 begon uit te komen.

Ook de in haar inleiding twee maal voorkomende verwijzing naar *Sygdommen Til Døden* (De ziekte tot de dood) blijft raadselachtig, omdat de editie niet vermeld wordt. In de uitgave van de S.V. (Bind XI) staat op deze bladzijde de inhoudsopgave! Toch heeft zij deze editie benut, want zij citeert op p. 2 van haar inleiding letterlijk de noot, die de uitgever aan de voet van het titelblad heeft geplaatst, betreffende het pseudoniem Anti-Climacus. Het is mogelijk, dat de vertaalster afzonderlijk uitgegeven edities heeft gebruikt, waarvan de tekst gelijk was aan die van de S.V. Dergelijke edities zijn dikwijls verschenen.

{63a} 1919^{141a}; C.E.H.: 'Ook een Kerstboek', Søren Kierkegaard, *Liefdedaden*, uitg. J. Ploegsma, Zeist, z.j.

In: *Algemeen Handelsblad* (Avondblad), zat. 20 december 1919, vierde blad, 'Godsdienstig leven in Nederland'.

"De vertaling van Kierkegaard lijkt me zeer moeilijk werk, maar dunkt me bij Mevr. Maris in bijzonder goede handen geweest te zijn. Op fijne wijze geeft zij de eindeloos geschakeerde beschouwingen van den Deenschen filosoof in zuiver Nederlandsch weer en vergemakkelijkt den lezers met haar heldere taal het volgen van den soms zeer kronkeligen gedachtengang niet weinig. Alleen ligt de vertaalster deerlijk overhoop met de punctuatie en is zij in haar (overigens zeer bescheiden) nootjes aan den voet ook af en toe "ernaast"....

"Heb zelf maar geduld om te lezen (zegt hij zelf, blz. 78), zooals ik tijd en vlijt geef om te schrijven; want daar het mijn eenig werk en eenige taak is, schrijver te wezen, kan ik, ja ben ik verplicht, een bijzondere, misschien in uw oog kleinzielige, doch zeker ook nuttige zorgvuldigheid aan den dag te leggen, die aan anderen niet mogelijk is, daar zij behalve als schrijver tevens nog op andere wijze hun misschien langeren dag, rijkeren gaven, grooter arbeidsvermogen moeten gebruiken."

Ziedaar de eenigszins linksche uiting van een door en door eerlijk man die "de zeldzame, van de aarde verbannen" eerlijkheid boven alles hoog en heilig wil houden, die aan niets zoo gruwelijken hekel heeft als aan rhetorica en dus durft vervelend zijn....

Daarbij: op haast iedere pagina een fijne wending, een geestige vondst, een keurige onderscheiding. Ik heb zoo onder 't lezen heele reeksen plaatsen aangeteekend met de bijvoeging "mooi" en "fijn", en nu ik ze voor 't schrijven van dit artikel overlees, verliezen ze niets van hun charme. Maar zoo roekeloos ze uit hun verband te lichten en hier uitschrijven, dat is toch te rauw, dat gaat niet."

Nadat de schrijver "'t toch erop gewaagd" heeft m.b.t. een passage op p. 92 van de vertaling, wordt besloten met de volgende woorden:

"Ja, dit is een Kerstboek. Want het geeft een frissche en kernachtige bepaling van 't echt christelijke: "niet gekomen om een wijziging te brengen in de manier, waarop gij in 't bijzonder uw vrouw of uw vriend, maar om te leeren hoe gij, algemeen menschelijk, alle menschen moet liefhebben (143)". Want: "liefde tot den naaste maakt den mensch in den diepsten, edelsten, zaligsten zin des woords blind, zoodat hij blindelings iedereen liefheeft, gelijk de minnaar de geliefde (74)". "Even beslist en zeker als de aarsche liefde voortgaat in de denkriching dat er maar één geliefde is, evenzoo gaat de Christelijke in de tegenovergestelde richting (56)".

Wat anders zoeken wij in de Kerststemming dan deze zielsbeweging?"

{63b} 1920^{141a}); W. Leendertz: *Liefdedaden*, door Sören Kierkegaard, uit het Deensch vert. door J.L. Maris-Fransen van de Putte. J. Ploegsma, Zeist 1919. In: *Stemmen des Tijds* (Maandschrift voor Christendom en Cultuur), Utrecht - G.J.A. Ruys -, 9e jrg., 1920, 'Leestafel', p. 455.

Op de vorige bladzijde (454) heeft Leendertz n.a.v. de derde druk van de *Keur* (I) al de volgende suggestie aan de hand gedaan: "Eén bundel met de belangrijkste stukken uit beide keuren, liefst met enkele noten, die den gang van de geheele schrijverswerkzaamheid aanduiden, had m.i. meer tot de kennis van Kierkegaard en 't verstaan van het enkele stuk uit 't geheel kunnen dienen."

Hij vervolgt onderhavige recensie aldus:

"Naast de bloemlezingen bij de Erven Bohn uitgegeven, krijgen we hier een werk van Kierkegaard in zijn geheel vertaald: het niet-pseudonieme geschrift "Liefdedaden", dat geschikt is om op zichzelf staande, ook zonder kennis van zijn andere werken, gelezen te worden....

Nu is 't buitengemeen moeilijk in kort bestek de wezenlijke momenten van Kierkegaards denken aan te geven en hem ons levend te schilderen, zooals b.v. Edv. Lehmann dit in zijn bloemlezing deed (in die *Klassiker der Religion*). Wat Mevr. Maris-Fransen van de Putte in de Inleiding over Kierkegaard zegt, zou ik niet alles willen onderschrijven; ook tegen de getrokken parallel met Thomas à Kempis heb ik bezwaar. Ik had liever 'n persoonlijken indruk of getuigenis van wat Kierkegaard voor haar geweest is gelezen, vooral daar we in wat zij gaf, de groote liefde voelen, waarmee zij tegenover hem staat.

Onwillekeurig vergelijkt men de beide vertalingen, die tegelijk ter recensie inkwamen, vooral daar ook gelijke stukken door de vertaalsters bewerkt zijn. Mevrouw la Saussaye blijft dichter bij den oorspronkelijken tekst, geeft dezen vaak beter weer, vertaalt nauwkeuriger, zuiverder, maar is soms stroever. Mevr. Maris is vrijer, lossere, daardoor vloeiender, maar heeft met haar vrijere vertaling de bedoeling van Kierkegaard niet altijd geheel juist vertolkt."

2.4.2 Karakterisering der periode (1910-1919)

De 1400 bladzijden aan bijdragen tot de Kierkegaardliteratuur in dit decennium overziend, kan gesteld worden dat het niet de kennis over Kierkegaard is, die geleidelijk toeneemt met het aantal boeken en artikelen over hem, maar veeleer de kennis van hoe hij was volgens de vertegenwoordigers der verschillende culturele stromingen in den lande. Met iedere nieuwe publicatie schijnt men opnieuw een algemene indruk van Kierkegaard te willen vastleggen. De hoofdthema's die gezamenlijk of afzonderlijk het zwaartepunt in alle verhandelingen vormen, worden gevormd door reeksen met elkaar samenhangende onderwerpen als de geschiedenis van Kierkegaards persoonlijke ontwikkeling, zijn verhouding tot de orthodoxe geloofsleer, de innerlijke samenhang van de productie en het conflict met de staatskerk.

Een andere gemeenschappelijke trek die vertoond wordt door de meerderheid der Kierkegaard-studenten (onderzoekers is op Leendertz na een te groot woord), is dat geen van hen de Kierkegaard-bijdrage kan afsluiten, zonder een algemeen oordeel te vellen over de waarde en betekenis van Kierkegaards activiteiten. De openbare lezers hechten er zonder uitzondering aan, hun puur persoonlijke band met Kierkegaard publiekelijk te etaleren.

Het institutionele kader van de Kierkegaardstudie in Nederland wordt gevormd door uitgaven, uitgevers, tijdschriften, redacties, auteurs e.d.

Me in deze karakterisering beperkend tot het “doorschiet-fenomeen”, dan valt simpelweg een tweetal soorten “doorschietingen” te onderscheiden: die op het gebied van de informaties (de boodschappen) en die op het gebied van de media.

Wenden we ons tot de eerste omvangrijke vertaling *Liefdedaden* (1919) van een integraal werk van Kierkegaard, rechtstreeks uit het Deens, door mevr. Maris. Dit 359 bladzijden tellende werk wemelt van beide soorten doorschietingen: In het Woord Vooraf doemt Is. van Dijk weer op met “een kort woord, omdat ik reeds een vrij uitvoerige karakteristiek van Kierkegaard’s gedachten gaf in een voorrede voor de eerste *Keur* uit zijn werken, vertaald door R.M. Chantepie de la Saussaye (Erven F. Bohn, 1911)....Hartelijk hoop ik, dat Vertaalster en Uitgever ruime voldoening van hun werk mogen hebben: de Vertaalster van haar niet gemakkelijken arbeid, de Uitgever van zijn keurige uitgave”.

Op de eerste bladzijde wordt door de vertaalster al verwezen naar “het prachtige boek van W. Leendertz (A.H. Kruyt, A’dam, zonder jaartal)... en het boek van Dr. J.C.A. Fetter: *Henrik Ibsen* (uitg. J. Ploegsma, Zeist 1917)” etc.

Vertaling en inleiding schieten straks door tot in 1921, waar Jacqueline van der Waals in *Leven en Werken* zich er als een terriër op stort.

Curieus doorschietfenomeen: in dit zoëven genoemde maandblad voor meisjes en jonge vrouwen treffen we in 1917 nog geheel intact aan dezelfde voorstelling van de “celibataire Kierkegaard”, als die van Daniëls (1911).

Naar aanleiding van het binnenkomen van Jacqueline van der Waals (1915) valt het doorschietfenomeen weer toe te spitsen op de rol van het tijdschrift. Allereerst springt in het oog de lijn: P.D. Chantepie de la S., F. Bohn, *Onze Eeuw*, Jacq. v.d. Waals.

Vervolgens de aard en de doelen van het tijdschrift (“orgaan”, “spreekbuis”) zelf, in onderscheid met bij voorbeeld het tijdschrift *Stemmen* (waarin G.J.A. Jonkers Kierkegaard-presentaties). Zonder de onderlinge verschillen in boodschap van J. van der Waals en G. Jonker te willen terugvoeren tot een verschil in medium waarvan men zich bedient, is natuurlijk wel constateerbaar dat de boodschap van J. v.d. Waals niet zou passen in de bedrijfscultuur van de *Stemmen*, en andersom, dat Jonkers boodschap niet past in de bedrijfscultuur van *Onze Eeuw*.

De karakterisering in van der Ent (1982^{22f}), p. 20) overnemend: *Onze Eeuw* is “wars van orthodoxie, godsdienstig getint, kritisch liberaal, tolerant, wetenschappelijk en elitair... jarenlang een spreekbuis van vooral ethisch-irenische christenen, die schreven over allerlei actuele onderwerpen”.

Aan de andere kant is het tijdschrift *Stemmen voor Waarheid en Vrede* niet zomaar “godsdienstig getint”, maar als evangelisch tijdschrift voor de protestantse kerken in Nederland specifiek op het kerkelijke domein toegesneden. Waar in de *Stemmen* de kansel bestegen wordt, klautert men in *Onze Eeuw* het podium op van de Westeuropese letterkunde.

Zowel van der Waals als Jonker zijn “Kierkegaard-minnaars”¹⁴²⁾, maar daarmee houdt de overeenkomst tussen beiden toch wel op.

Jonker is dominee, predikt, zijn taal is sterk ideologisch geladen, hij hypostaseert, apologiseert, populariseert, citeert Duitse en Nederlandse “getuigenissen” tot een brei, doet niet of nauwelijks aan bronvermelding, etaleert (niet zelden in vervoering)

zijn stichtelijke "profeet uit het Noorden"; kortom, Jonkers Kierkegaardbenadering heeft iets ongeremds, overijds, maar komt goud-eerlijk over.

Jacqueline van der Waals is zelf (woord-)kunstenares¹⁴³, zij is filosofisch, uiterst behoedzaam (pas na opvallend lange incubatietijd geeft ze haar opinies aan de openbaarheid prijs), kritisch, analyserend zowel als synthetiserend, ze sluit aan bij de primaire Scandinavische bronnen, hanteert in haar Kierkegaard-duiding originele (maar niet minder adequate) begrippen (cf. Van der Ent, 1982, p. 139) als: 'zelfonthulling', 'zelfontlediging', 'openbaar worden', 'zich verwezenlijken', 'zich belijden', 'zich redden' etc. (zie ook mat.st. (68)), geeft daarmee aanzetten in de richting van de door P.A. Heiberg (1864-1926) geïnaugureerde "reflectieve psychologie" (oftewel het psychologisch-historische research dat de innerlijke geestesprocessen van Kierkegaard verklaart door middel van immanent onderzoek, i.c. de analyse van de *Papirer*); zij verrijkt de SK-literatuur met volwaardige essays.

Blikken we nog éénmaal terug naar de bijdrage van Daniëls in *Het Centrum* van 1911: een 'creatio ex nihilo', voorzover het referentieveld van Daniëls O.P. bestaat uit louter niet-katholieke publicaties; de grote buitenlandse Kierkegaardvorsers moeten hun werk immers nog aanvangen (Theod. Haecker vanaf 1913, Guardini vanaf 1919, Przywara vanaf 1929 en Jean Wahl vanaf 1930).

Een interessant gegeven is dat de uitgever Bohn de beide Keuren ter recensering aanbiedt bij *Het Centrum*.

Zeker lijkt me wel, dat de artikelen van Daniëls naar inhoud en strekking onze katholieke landgenoten/Centrum-lezers nu niet bepaald hebben aangezet om zich met Kierkegaard bezig te houden. Te ver zou echter voeren, om Daniëls' boodschap ervoor verantwoordelijk te houden, dat in Nederlandse katholieke kringen in geen 25 jaar meer naar Kierkegaard zou worden omgezien.

Dat de wijze waarop Daniëls de 'celibataire' Kierkegaard (met als bronopgave daarvan: Höfdding!) laat overvloeien in de voorstelling van 'een zeer merkwaardige geestesrichting onder onze niet-katholieke landgenoten', een op z'n minst vertekend beeld oplevert van zowel Kierkegaard als het doorsnee Nederlands protestantisme, behoeft hier geen nader betoog.

Boven heb ik de doorschieter inzake Daniëls' speerpunt van de celibataire Kierkegaard (1911) naar De Marees van Swinderen in 1917 reeds aangegeven.

Zowel De Marees (1917) als Daniëls (1911) baseren zich voor wat betreft de celibataire Kierkegaard niet op informatie uit de beide Keuren, maar op Höfddings *Sören Kierkegaard als Philosoph* (1896¹, 1902²).

Leendertz (1913; stelling II + p. 248) zal aangeven dat Höfdding, vooral op basis van de *Efterladte Papirer* uit 1854/55, Kierkegaard 'verdogmatiseert'; over de E.P.: "Men gebruike deze voorzichtig, men vatte niet alles direct en vooral niet dogmatisch op, alsof hier consequenties van zijn denken getrokken worden, een theorie geleerd, dat de voortplanting het booze is, waarbij het leven en de drang tot levensvernieuwing veroordeeld worden. Neen....het is geen theorie; het is een hartstochtelijk zich uitstrekken naar de eeuwige dingen".

Het is interessant, dat de kwestie van Kierkegaards ideeën omtrent huwelijk, gezin en voortplanting pas weer expliciet hernomen zal worden in de dissertatie van Taeke Dokter (1936!)¹⁴⁴. In dit proefschrift, waarin met geen woord over Leendertz (1913) wordt gerept (een 'negatief doorschietfenomeen' dus!), vinden we dan een soort cultureel-antropologische benadering van de celibataire Kierkegaard.

2.5 Vijfde en laatste decennium: 1920-1930

2.5.1 Materiaalstukken {64} t/m {86}

Biogr. notities over Klaas Schilder, Just Havelaar, Th.L. Haitjema, W.J. Aalders, Torsten Bohlin, Eduard Geismar, M. van Rhijn.

{64} 1920; G.J.A. Jonker: *Sören Kierkegaard*.

In: No. 3 van de Vierde Serie der (Nieuwe) Reeks *Groote Denkers*.

Baarn, Hollandia drukkerij¹⁴⁵.

In deze brochure van 43 pagina's doet Jonkers manier van uitdrukken evenwichtiger en nauwkeuriger aan, dan in zijn vorige geschriften. Aan het begin dekt hij zich uitvoerig in tegen eventuele bezwaren aangaande zijn werkwijze: "De lezer wil immers in een paar bladzijden te weten komen wat hij aan den man heeft. Eerlijkheidshalve sta de verklaring voorop, dat ik volstrekt geen plan heb hem dit duidelijk te maken. Integendeel, mijn doel zal bereikt zijn, wanneer hij na lezing dezer brochure niet weet wat hij aan hem heeft....Komt gij dus toch vast te zitten, zoo hebt gij uw recht om boos op mij te zijn verloren, daar ik in plaats van u te animeeren u juist heb tegen willen houden....Ik bleef de nederige portier van den doolhof, en in den doolhof werd een ander uw gids.

Tenslotte beken ik in diepen ootmoed, dat ik geen Deensch versta en dus enkel om die reden Kierkegaard wel zeer gebrekkig verstaan moet" (!!)

Het is dus, evenals bij vorige gelegenheden dat Jonker over Kierkegaard sprak, hetzelfde dubbele nadeel: niet alleen is hij aangewezen op de Duitse Kierkegaard-interpretatoren, maar hij springt daar ook weer bijzonder slordig mee om: zonder specificatie van waar in het werk der betrokkenen iets gezegd wordt, klinkt voortdurend: "Häcker zegt"...."Gottsched zegt"....etc.

Rond de kernbegrippen 'stadia des levens' en 'zonde/bekeering' worden achtereenvolgens de thema's 'pseudonimiteit', 'existentie', 'paradox', 'geloof', 'gelijktijdigheid' en 'lijden' afgewerkt.

Ook wordt door Jonker voor het eerst een tweetal malen naar Leendertz gerefereerd, de ene keer naar aanleiding van Brandes die de 'religiositeit B' bespote als 'wonderland, mirakelland': "Leendertz antwoordt daarop terecht: ja, het wonderland van 'het Woord is vleesch geworden en heeft onder ons gewoond", de andere keer: "Het is een der verdiensten van Leendertz, dat hij in zijn dissertatie het volle licht laat vallen op deze waarheid: Kierkegaard is correctief....Maar Kierkegaard stemt zelf toe, dat een correctief nooit normatief is voor anderen...."

Ten besluite merkt Jonker op: "De methode eischt, dat ik de vraag of Kierkegaard vrede heeft gevonden onbeantwoord laat. Ik kan het echter niet laten (zeer onmethodisch!), enkele getuigenissen van hem te memoreeren."

Dan volgt onder meer de passage van Boesens getuigenis (waarvan in mat.st. {25} - cf. ook noot 87) - het ontbreken van een bronopgave al enigszins problematisch bleek), welke passage nu voluit wordt gegeven, en tevens identiek blijkt aan de tekst die Leendertz (1913) op p. 253 geeft: Jonker geeft alleen niet aan dat er van Leendertz geleend is.

"...Halleluja, Halleluja. Dat kan nu iedere herdershond zeggen, maar het komt er op aan hoe het gezegd wordt." Boesen vroeg toen: "En dat is alles, omdat ge gelooft in en vlucht tot Gods genade in Christus?...."Ja natuurlijk, wat anders?" (K.)...."

Dit geval 'doorschieter van Leendertz (1913) naar Jonker (1920)' moge als één van de (Nederlandse) specificaties dienen van wat Henriksen (1951; p. 58) opmerkt t.a.v. de eerste 40 jaar Scandinavische Kierkegaardstudie: "No enquirers continued the work on the basis of their predecessors' results, but rewrote their books and articles."

En zo luiden Jonkers slotzinnen: "Het is tijd om weer van voren af aan te beginnen. Om allereerst, om altijd, om alleen te fundeeren. Om de reformatie ter hand te nemen, niet beginnende bij de wereld of de maatschappij of de kerk, maar beginnende bij onszelf. Kierkegaard kan ons hierbij als correctief dienst doen, ook al mocht dit correctief de onaangename eigenschappen van een vomitief bezitten. Hij roept ons niet enkel in ontzetting, hij roept ons ook in aanbidding toe: spring. De sprong, waartoe hij ons dringt, is geen sprong in het duister."

{65} 1920 ; Klaas Schilder: Kierkegaardvermeldingen in *Wat is de Hel?* , 2e dr., Kampen, Kok¹⁴⁶.

"Hemel en hel zijn, wat hun kern aangaat geen producten der phantasie, maar bestanddelen van alle godsdienstig geloof, en tevens postulaten van het denken", merkt de schrijver onder aanhaling van H. Bavinck (*Wijsbegeerte der Openbaring* , 1908) op; voor wat betreft "de postulaten van het denken" wijst Schilder op Kant:

"Men vergete ook niet, dat zelfs niemand minder dan de beroemde Kant een 'Ausgleichung', een vereffening van de rekening, tusschen deugd en gelukzaligheid in het hiernamaals onvermijdelijk genoemd geeft".

Voor wat betreft "het geestelijk leven in het algemeen" wordt nader ingegaan op Dante: "Dante's poëzie was doortrokken van de middeleeuwsch-scholastieke theologie....want hier, in dezen 'limbus', denkt zich de middeleeuwsche theoloog de kinderen, die uit het leven zijn gegaan, voordat de doop ze den hemel had kunnen ontsluiten*."

Noot(* De roomsche kerk heeft (in tegenstelling met de protestantsche) altijd geleerd "dat kinderen, die vóór het ontvangen van het Doopsel sterven, de bovennatuurlijke zaligheid niet kunnen deelachtig worden - J.F. de Groot S.J. *Handleiding bij het Katholieke Godsdienstonderwijs*, 3e dr., A'dam, 1910, p. 169.)

In het vierde hoofdstuk (Verwante Dogma's) komt Kierkegaard op de resp. bladzijden 67-68 en 72 op navolgende wijze ter sprake (steeds onder verwijzing naar de derde druk (1919) van de eerste *Keur uit de Werken van S. Kierkegaard*):

(1) - "Deze leer nu, hoe vreemd ook aan den inhoud van het bewuste denken onzer eeuw, krijgt al meer vat op de wereldconsciëntie. En ongedachte steun wordt zelfs haar verleend van de zijde van hen, die met klem van menschelijk bedenken ertegen protesteeren. Neen, ik zal niet een mischien al te goedkoop gebruik maken van losse uitspraken van moderne profeten onzer eeuw; ik zal niet trachten, verder uit te spinnen in wreed behagen, wat de voor ons slappe denken misschien niet onbedenklijk bewonderde dialecticus Sören Kierkegaard eens zeide, toen hij schreef: "Het sterven van wanhoop zet zich steeds in een leven om. Hij die wanhoopt, kan niet sterven; zoo min als de dolk de gedachten kan doden, zoo min kan de wanhoop het eeuwige verteren, het Zelf, dat ten grond ligt aan de wanhoop, welks worm niet sterft en welks vuur niet uitgebluscht wordt." Nietwaar, gij moderne mensch, gij die Kierkegaard leest, en hem prijst als den schelder der orthodoxie, gij zoudt mij niets te verwijten hebben, als ik den schelder der stoeve orthodoxie hier den schilder maakte van het stoeve dogma der orthodoxen bij uitnemendheid: het dogma der hel. Ik zou hem ditmaal zijn striemende slagen kunnen doen dalen op u zelf, hem u kunnen laten

treffen in de luchthartige rustigheid van uw diabolische “comedia”. Wordt gij niet wanhopig, als ge hem hoort over de wanhoop? Luister, want Kierkegaard spreekt. Hij spreekt en zegt: “Wanhoop is juist een zichzelf verteren, maar een machteloos zichzelf verteren, dat niet vermag wat het zelf wil. Maar wat het wil is, zichzelf te verteren. Dit is het verterende, of liever het koudvuur der wanhoop, dat knagende, dat steeds naar binnen werkt....(Keur, p. 177)”, etc.¹⁴⁷⁾

(2) - “Wij kunnen ons niet anders dan verblijden, indien, wat voor ons waarheid is, al is ‘t ook maar “onder een deksel”, gepredikt wordt (Filipp. 1 : 18). Aan de duizenden, die in de theosofie iets meer zoeken, dan wat de toch eigenlijk niet verdiende definitie van iemand: “damesgodsdienst”, zou willen beloven, dreunt weer iets in de ooren van Kierkegaards wanhopige woord tot hen, die ziek zijn tot den dood: “voor u is alles verloren, de eeuwigheid erkent u niet, zij kende u nooit, of nog vreeselijker, zij kent u zoals gij gekend zijt, zij ketent u aan u zelf vast in uw wanhoop”. En Kierkegaard was geen gereformeerde.”

KLAAS SCHILDER (1890-1952)

Naast andere gereformeerden (als Wielenga^(cf. noot 139), Dooyeweerd en Vollenhoven), die een belangrijk stempel drukten op de jonge gereformeerde intellectuelen van de twintiger en dertiger jaren, ontpopte Schilder zich als een fervent polemist. Ontwaarde de uiterst veelzijdig belezen Schilder ook maar ergens een zweem van kritiek op de rechtzinnigen, zoals bijv. in M. van Rhijns *Een blik in het onderwijs van Jezus* (1924, Groningen/Den Haag, J.B. Wolters), dan volgde prompt een artikel of brochure, bijv.: *Gereformeerd Farizeïsme* - zijn de gereformeerden de farizeeërs van dezen tijd? (1925, Delft).

Wetenschappelijk habiliteerde Schilder zich in 1933 aan de universiteit van Erlangen met het 472 bladzijden tellende filosofische proefschrift *Zur Begriffsgeschichte des “Paradoxon”* - Mit besondere Berücksichtigung Calvins und das Nach-Kierkegaardschen “Paradoxon”. (Kampen, Kok; HMM.nr. 5363 - ‘Skifter paa Tysk’). Met deze studie heeft Schilder onder meer op het oog een onderzoek naar “verborgene Verbindungsdräte” tussen de paradox bij Kierkegaard en het gebruik van de term in de moderne wiskunde (p. 119), terwijl verderop (III.6) het thema van de “Anknüpfung der dialektischen Theologie an Kierkegaard” besproken wordt.

In 1934 wordt Schilder hoogleraar in de ethiek en de geschiedenis der wijsbegeerte aan de Theologische School te Kampen. In 1935 verschijnt de pendant van *Wat is de Hel?* : *Wat is de Hemel?* , waarin o.m. Kierkegaards verzet tegen Hegel, alsmede “Het verzet van Kierkegaards discipelen wordt uitgesponnen.¹⁴⁸⁾

Zoals we in bovenstaand materiaalstuk kunnen zien, werd in *Wat is de Hel?* (1919¹, 1920²) door Schilder reeds de doopkwestie aangestipt, een oude strijdwestie van typisch gereformeerde signatuur, welke in de dertiger jaren hoog zou opslaan, om vervolgens in 1944 te culminereren in het ontslag van Schilder als hoogleraar en dienaar des Woords. Er volgde een breuk in het kamp der gereformeerden: iets minder dan 10% der gereformeerden schaarde zich achter de zgn. ‘acte van vrijmaking of wederkeer’ door Schilder opgesteld.

{66} 1920; Jacqueline E. van der Waals: Boekbespreking van: *Liefdedaden. Eenige christelijke overwegingen in den vorm van redevoeringen door Sören Kierkegaard* . Vertaald door J.L. Maris-Fransen van de Putte.
In: *Leven en Werken* VI, 4, pp. 240-255.

Over 'brandende liefde' en 'ijskoude kritiek' gesproken: juffrouw Van der Waals heeft nergens in haar recensie ook maar één goed woord over voor het werk van mevrouw Maris. Niets is goed, en dat is toch wel verdacht.

Nadat tegen het einde van haar verhaal door Van der Waals een paar kolommen alternatieve vertaling zijn verschaft (waaruit zou moeten blijken dat haar Nederlands beter is dan dat van Maris - vgl. de kritiek van Daniëls op Chantepie: haar Nederlands is volgens Daniëls belabberd -) volgt haar slotevaluatie:

"Natuurlijk behooren deze gedeelten, die ik hier aanhaalde, tot de slechtst vertaalde bladzijden van het boek, doch overal, ook waar Mevrouw Maris den zin in hoofdzaak juist weergeeft, doet haar vertaling den kunstenaar onrecht. Wie in de gelegenheid is, de fragmenten, die ook door Mevrouw Chantepie de la Saussaye vertaald en in haar "Nieuwe Keur uit de werken van Sören Kierkegaard" zijn opgenomen, met dezelfde gedeelten bij Mevrouw Maris te vergelijken, zal dadelijk het groote verschil gevoelen."

(Een kwestie van verschillende smaken, zou ik zeggen!; cf. {63^b}).

Dan volgt een opmerking over wat Kierkegaard nu voor een schrijver was ("Het meeste van dat, wat ik geschreven heb, is vóór het werd neergeschreven, telkens en telkens weer, soms misschien wel twintig maal hardop uitgesproken en beluisterd") waarna zij besluit:

"Wie zulk een schrijver wil vertalen, moet zichzelf hoge eischen stellen en kan ook verwachten, dat hem hoge eischen zullen worden gesteld. Mevrouw Maris heeft van dat alles niets begrepen. Met zorgeloze lichtzinnigheid heeft ze het Deensch van Kierkegaard in het Nederlandsch overgebracht, onbekommerd of uit die overzetting goed of slecht proza, zin of onzin ontstond, ze heeft zich zelfs niet de moeite gegeven, wat toch gemakkelijk ware geweest, de spatiëring en cursiveering van den schrijver te volgen of een alinea te beginnen waar de schrijver dit doet, - zoo het dus liefde was tot den grooten Deenschen schrijver, die haar tot deze vertaling heeft gedrongen, de vruchten dier liefde, welke zijn: ootmoed, ernst, toewijding en liefdevolle nauwgezetheid, ontbraken haar ten eenenmale."

Omwille van het verband tussen mijn eerste zin bij dit materiaalstuk, en het door Van der Waals zojuist uitgesprokene, is het laatste vet weergegeven. Ook deze laatste evaluatie is 'un-fair' t.o.v. mevrouw Maris, en had voor wat betreft spatiëringkwesties e.d., evenals Van der Waals zulks eerder deed, voor rekening gebracht kunnen worden van de uitgever. Het stierlijke is echter dat van der Waals aan dergelijke punten 'een gebrek aan liefde bij de vertaalster' ophangt, of 'recht' ontzegt via letterlijke in-de-schoenen-schuiverij: (Op de pgs. 249-250) "Deze Christelijke overleggingen", zegt Kierkegaard in de voorrede tot zijn *Daden der Liefde* *, (Noot*= Deze voorrede en het daarop volgende gebed zijn in de Nederlandsche uitgave door het "Woord vooraf" van Prof. van Dijk en de "Inleiding" van Mevrouw Maris van het overige werk gescheiden. Vermoedelijk hadden deze beiden zulks allerminst bedoeld en is alleen de uitgever verantwoordelijk voor dit ontactvol optreden, - nadat het voorgebed reeds uitgesproken was!) waarvan ik hier de hoofdgedachte trachtte weer te geven, "deze Christelijke overleggingen, die de vrucht zijn van veel nadenken, zullen, langzaam gelezen, gemakkelijk begrepen kunnen worden, terwijl ze ongetwijfeld zeer moeilijk zullen worden, indien iemand door vluchtige en oppervlakkige lezing ze voor zichzelf zeer moeilijk maakt."

"Deze Christelijke overwegingen", herhaalt ook Mevrouw Maris de woorden van Kierkegaard, "zullen langzaam gemakkelijk worden begrepen...."

Ik weet niet of Mevrouw Maris wel het recht heeft, de voorrede van de "Kjerlighedens Gjærninger" ook voor haar "Liefdedaden" te plaatsen en het bovenstaande van haar vertaling te beweren." (sic! - vdB - 'who knows?'): ten eerste beweert Maris dat niet van haar vertaling, en ten tweede heeft Van der Waals een essentiële komma weggelaten: "...zullen langzaam, gemakkelijk worden begrepen....".

Jacqueline van der Waals heeft behalve kritiek op de uitgever, de vertaling zelf en de persoon van mevrouw Maris ook kritiek op de inleiding van Maris.

Met dit laatste neemt de recensie (liever gezegd: een staaltje muggenzifterij!) een (enigszins milde) aanvang: Van der Waals "verbaast zich lichtelijk" erover, dat Maris het motto ("*Dus de geheele werkzaamheid als schrijver, beoogt dit: in de Christenheid Christen te worden.*"), niet tot uitgangspunt van haar inleiding genomen heeft.... "Want geen woord geeft zoo volkoomen den geheelen Kierkegaard, ten minste den geheelen schrijver der "Liefdedaden" weer, als deze korte formule, waarin en zijn kunstenaarschap, en zijn religiositeit en zijn ongelijkvormigheid aan deze wereld ligt uitgedrukt.... Mevrouw Maris heeft van het door haar gekozen motto geen gebruik gemaakt. Zc heeft - en ik meen, dat ze zich daarmee haar taak niet goed gesteld heeft - ze heeft dan ook niet zoozeer getracht, den achtergrond te toonen, waartegen de "Liefdedaden" begrepen moeten worden...."

Er valt mijns inziens over te twisten, of dat nu juist niet is gebeurd met behulp van het tweede motto, pal onder het eerste: "Maar het Religieuze legde beslag op alles, wat ik op aesthetisch gebied voorbracht; terwijl ik dichterlijken arbeid voortbracht, werd deze met beslistheid door het religieuze bepaald.": Van der Waals verzwijgt echter de plaatsing van dit tweede motto boven de inleiding van Maris.

Ten tweede zouden er in die inleiding door mevr. Maris teveel 'wetenswaardigheden' gemeld zijn, onder meer 'de passages, die ze aanprijst, zooals het bekende "Abrahams offer", dat Mevr. Maris reeds in eenige artikelen in "Bergopwaarts" besprak en vertaalde (cf. mat.st. {59}), welke volgens van der Waals "tot de overdenkingen waaraan Kierkegaard in "Liefdedaden" vorm gaf, niet of slechts in ver verwijderd verband staan".

Nee, zegt van der Waals even verderop: "wie belang stellen in den persoon van Sören Kierkegaard verwijs ik naar het boeiende opstel, eenigen tijd geleden van den hand van Jonkvr. de Marees van Swinderen in "Leven en Werken" verschenen" (cf. mat.st. {58}).

Ten derde heeft van der Waals op Maris' inleiding aan te merken: "Bovendien heeft Mevrouw Maris gemeend, voor haar inleiding een gids te moeten nemen nl. de dissertatie van Dr. W. Leendertz, een gids, dien ze zoo angstvallig gevolgd heeft, dat ze slechts nu en dan even zijn hand heeft durven loslaten, als ze kans zag, die van Prof. Is. van Dijk te grijpen, zoodat haar betoog één lange reeks van citaten is geworden van Dr. Leendertz, van Prof. van Dijk en van Kierkegaard zelf (uit zijn "Ziekte tot den dood")."

Wat Jacqueline echter zelf in deze recensie over Kierkegaard meedeelt blijkt in grote trekken toch overeen te komen met wat mevr. Maris in haar inleiding opmerkt.

{67} 1921; Kierkegaard-kolom in *Oosthoek's Geïllustreerde Encyclopaedie* - Onder redactie van W.A.F. Bannier, T.J. Bezemer, Ernst Cohen e.a., Utrecht 1916-1923 (11 delen), Deel VII; Onder Auspiciën van Prof.Dr. W.G. Aalders te Groningen.

"Hij had een sombere jeugd, studeerde theologie te Kopenh. en ging gebukt onder de gedachte, dat hij de genade niet deelachtig zou worden, doordat hij het Christendom al

te persoonlijk opvatte. Zijn wanhopigen geloofsstrijd kennen we uit *Af en Endnu Levendes Papirer* (Uit de papieren van een nog levende, 1838)....”

Verbroken verloving, dubbele persoonlijkheid: “stichtelijk schrijver onder eigen naam en aestheticus onder pseudoniem”, dat zijn de kerngegevens over Kierkegaard in deze kolom, waarna de schrijver de hoofdwerken noemt, toegelicht in een of twee zinnen, waarna de kolom afgerond wordt:

“Van de godsdienstig-filosophische werken zijn nog te noemen: *Sygdommen til Døden* (Doodsziekte, 1849) over de vertwijfeling en *Indövelse i Kristendom* (Invloed in Christendom), Christus’ uitnodiging tot de mensen. Het dubbele in K.’s persoonlijkheid komt sterk uit in zijn stijl; pure lyriek wordt afgewisseld met droge kathedeterminologie. Zie G. Brandes, Søren Kierkegaard, H. Höffding S.K. som Filosof (S.K. als filosoof); A. Bärthold, die Bedeutung der ästhetischen Schriften S. Ks.”

{68} 1921; Jacqueline van der Waals: *Kierkegaard I en II* ¹⁴⁹).

In: *Onze Eeuw XXI*, 3, pp. 171-189 en 274-295.

“In de religieuze sfeer, getuigt Kierkegaard, is het onmogelijk zich direct aan anderen mee te delen....Voor de intieme godsverhouding bestaat geen algemeene, voor anderen verstaanbare uitdrukking; wie zich met God in verbinding stelt, isoleert zich daarmee van de wereld en de prediker die het christelijk geloof verkondigt, kan dan ook, zoo hij waarlijk religieus bewogen is, niet anders doen dan een alleenspraak houden. “Alleen met zichzelf bezig, spreekt hij overluid, dat noemt men preeken. Is er iemand, die hem aanhoort, zoo weet hij niets van zijn verhouding tot zijn hoorders behalve dit, dat ze hem niets schuldig zijn, want dat, wat hij uitrichten moet, is zichzelf redden.”

Al wat Kierkegaard hier van de religieuze bewogenheid getuigt, is evenzeer waar van iedere waarachtige ontroering.”

Aldus de aanvangswoorden van de schrijfster, die de term “zichzelf redden” wel degelijk aan Kierkegaards eigen woorden ontleent (i.t.t. wat van der Ent op p. 109 beweert: “zich zelf redden....is geen term van Kierkegaard zelf, het is ‘sich selbst in eine Form bringen’, zoals Nietzsche het uitdrukt”), en laat terugkeren in de slotregel van haar artikel:

“alles immers wat hij moest uitrichten met zijn arbeid was: zich zelf redden.”

In het voorgaande (onder de biografische notitie n.a.v. {54}, punten de punten a t/m d, alsmede onder 2.4.2) zijn alle kernbegrippen reeds genoemd, die door de schrijfster op de eerste bladzijden in een paar (weliswaar zeer lange) zinnen worden gehanteerd: ‘tendenslooze alleenspraak’, ‘de noodzaak, vorm te geven aan zijn ontroering, “sich selbst in eine Form zu bringen”....zich te vinden, te verwezenlijken, te redden’, ‘zelfonthulling’, ‘alle kunst is dus reflexie’.

In het vervolg van het eerste deel van haar artikel wordt door de schrijfster uitvoerig op de inhoud van Kierkegaards *Om Min Forfatter-Virksomhed* (Over mijn werkzaamheid als schrijver; in 1851 door Kierkegaard zelf uitgegeven) en *Synspunktet* (Gezichtspunten voor mijn schrijverswerkzaamheid, 1849 - JvdW dateert 1848; postuum uitgeg. in 1859): “Natuurlijk gaf hij ook hier geen directe mededeeling. Wat immers is moeilijker voor een dichter te verklaren dan juist zijn dichterschap?....Wat is moeilijker weer te geven, dan “het aandeel der Voorzienigheid in zijn schrijverswerkzaamheid”?.... Maar zoo ik dus in het “Gezichtspunt” al geen verklaring van Kierkegaard’s schrijverswerkzaamheden vind, noch den sleutel voor de quaestie der pseudonymen, - die voor mij nooit een quaestie geweest is - (cf. noot

125, vdB) - zoo geeft dit kleine interessante werkje, vooral het autobiografisch gedeelte uit het "Aandeel der Voorzienigheid" zulk een diepen blik op het wezen zijner persoonlijkheid, dat ik daaruit het geheel zijner werkzaamheid beter heb leeren begrijpen."

Even daarvoor verklaart de schrijfster:

"Trouwens wie Kierkegaard's "Gezichtspunt" eenigszins critisch leest, ziet telkens, dat het plan eerst achteraf kan zijn opgesteld."

Van der Ent (1982; p. 110) schrijft: "Ze wijst er met nadruk op dat hij doet alsof hij veel, zo niet alles, in zijn leven gepland heeft terwijl duidelijk is dat deze planning van leven en werken een ordening achteraf is. Ze geeft Leendertz, die op Kierkegaard gepromoveerd is, een standje omdat hij over het volgende zinnetje van Kierkegaard heen gelezen heeft...."

Laat ons eens kijken naar de tekst van Jacqueline:

"Toen hij dan ook de kleine verhandeling "Over mijn werkzaamheid als schrijver" publiceerde, voegde hij er uitdrukkelijk de waarschuwing aan toe (met groteren letter gedrukt): "ZOO VERSTA IK HET GEHEEL NU; VAN HET BEGIN AF AAN HEB IK ALDUS NIET KUNNEN OVERZIEN; WAT IMMERS TEGELIJKERTIJD MIJN EIGEN ONTWIKKELING GEWEEST IS"

Toch heeft men hem geloofd. "Kierkegaard heeft dus een heel plan op touw gezet," schrijft Dr. W. Leendertz, "t is alsof zijn werken één groot drama vormen, waarin allerlei personen met eigen karakter en in eigen levenssfeer optreden. Men begrijpt: wat de auteur van dit drama wil, ligt niet in de woorden, welke A, B, of C zeggen, maar achter het geheel."*

(Noot* *Sören Kierkegaard*. Academisch proefschrift door Dr. W. Leendertz, 1913, p. 61).

"Zij, die deze a priori onmogelijke en, bij een zoo persoonlijke productie als die van Sören Kierkegaard, die zoo duidelijk de neerslag is van hetgeen bij uiterlijk of innerlijk doorleefde, van zijn eigen ontwikkeling, van alles, wat hij onmogelijk vooraf had kunnen voorzien, ook onwaarschijnlijke veronderstelling aanvaarden, laten gewoonlijk niet na, om hun opvatting aannemelijker te maken, op de tot in het minutieuze berekenende natuur van dezen schrijver te wijzen, - alsof het in den aard van zulk een berekenende natuur zou liggen, reeds bij voorbaat, roekeloos en ondoordacht, weinige gegeven is, tot stand te brengen, zonder te bedenken, dat zijn arbeidskracht hem begeven, dat de dood hem verrassen kon, vóór hij met zijn ware gevoelens voor den dag zou zijn gekomen, waardoor niet alleen het begin waardeloos zou zijn geworden, maar, wat erger is, een misverstand teweeggebracht, een verwarring zou zijn gesticht, waardoor de zaak, die hij had willen dienen, schade zou hebben geleden."

De vraag is nu: bedoelt de schrijfster in deze laatste zin (bestaande uit welgeteld hondervier en zestig woorden!) nu werkelijk Leendertz?

Dan is dat ten eerste geen 'standje' meer, ten tweede citeert ze Leendertz op amputerende wijze en ten derde is de informatie van de schrijfster over Kierkegaards 'waarschuwing' niet correct: *S.V.3*, Bind 18, p. 69 (en ook *S.V.1*, Bind 13, p. 501) geeft in het normale lettertype: "Saaledes forstaer jeg det Hele Nu ; (alleen 'nu' cursief!) fra Begyndelsen har jeg ikke saaledes kunnet overskue, hvad der jo tillige har vaeret min egen Udvikling."; voorts heeft van der Waals Leendertz niet laten uitspreken. Na "achter het geheel" vervolgt deze: "Men moet het geheele drama lezen, dan ziet men den auteur; alleen uit het geheel is Kierkegaard te verstaan....(p. 62).

Is het esthetische werkelijk een pia fraus? M.a.w. is de autobiographie ("Het gezichtspunt") historisch getrouw? Men heeft er aan getwijfeld. Zoo zegt b.v. Brandes zeer beslist, dat het gebouw vóór het plan heeft bestaan.... (cf. noot 110 - vdB).

We zullen later gelegenheid hebben er op te wijzen, hoe het esthetische niet enkel pia fraus is, dat 't ook een afrekenen met zich zelf wil zijn, dat het, als hij in de "verklaring" zegt, "geen woord is daar van mij zelf", maar zeer betrekkelijk waar is, omdat overwonnen gedachten weergegeven worden, en soms nog niet geheel overwonnen gedachten....(p. 63). Hij rekent af en ontledigt zich, eigen worsteling wordt hier weergegeven en hoe kan dan alles precies berekend zijn?

Doch aan den anderen kant kunnen we zeggen: hij zag het doel en tevens den weg naar dat doel, vóór het gebouw werd opgetrokken...."

En even verderop vat Leendertz nog eens samen, wat, (als JvdW dít zou hebben geciteerd) haar een lang verhaal had bespaard:

"Zoo meen ik, dat Kierkegaard zelf het juiste aangeeft, als hij ons in datzelfde "Gezichtspunt" aantoon, dat hij het geheel van tevoren zag en toch ook weer niet zag, het begreep en toch ook niet begreep, als hij beschrijft, hoe hij aan den eenen kant 't alles berekende, en toch aan den anderen kant door de Voorzienigheid werd opgevoed, welke opvoeding zich in het proces der productiviteit reflecteert (cf. S.V. XIII 561 v.v. cf. 500). Dat is: vaag zag hij in den beginne, en langzamerhand onder den arbeid steeds helderder." (a.w. p. 63).

Tegen het einde van het eerste deel van haar artikel gaat Jacqueline (opnieuw onder verwijzing naar Leendertz) uitvoerig in op de vraag hoe betrouwbaar de mededeling van H.P. Barfod inzake "het duistere geheim, waaronder de oude Michael Pedersen Kierkegaard gebukt ging" nu wel is.

De schrijfster "geloofde het verhaal van den in tranen uitgebarsten bisschop (is P.C. Kierkegaard - vdB) niet, nog voor ik iets van Barfod af wist." (in dezelfde noot haalt ze Leendertz aan: "Dr. W. Leendertz schrijft in zijn dissertatie: "Over de E.P. (nagelaten papieren van S.K. door H.P. Barfod en H. Gottsched) "is door deskundigen terecht een hard oordeel geveld, wegens de onverantwoordelijke wijze, waarop Barfod gehandeld heeft met de hem toevertrouwde papieren, alsook wegens de uitgave, waarin men een vast plan mist, terwijl hij met het biografisch materiaal vreemd omsprong door er in te veranderen", p. 3. Toen ik deze woorden las, gevoelde ik die als een rechtvaardiging van mijn ongelooft."

M.a.w.: Jacqueline van der Waals stelt hier dat ze allang over de kwestie had nagedacht, toen ze Leendertz nog niet had gelezen (o.a. over Barfod etc.). Maar Leendertz schrijft al in 1913 en eerder, terwijl de schrijfster ruim acht jaar later (en één jaar voor haar dood) met haar verhaal komt.

Is wat zij schrijft nu zo nieuw, en al niet eerder (door bv. Leendertz) uit de doeken gedaan?

In plaats van de inhoud van het tweede gedeelte van haar artikel hier weer te geven laat ik ter beantwoording van de zoëven gestelde vraag Van der Ent (1982) aan het woord:

(p. 108) "In dit essay schetst ze hem niet als filosoof, geeft ze geen overzicht van zijn leven, gaat ze niet in op zijn strijd tegen het officiële christendom van zijn tijd. Ze tracht Søren Kierkegaard psychologisch te verklaren en religieus te begrijpen, of andersom. Dat is modern voor haar tijd. Haar essay lijkt echter op een artikel over de hoofdstad waar Amsterdam boven staat, maar waarin alleen de P.C. Hoofstraat is beschreven. Geen woord over angst en eenzaamheid als fundamentele gegevens van het bestaan. Ze is niet diep ingegaan op hetgeen hij schreef, maar heeft haar visie

gegeven op het feit dát hij schreef en wat dat voor een persoonlijkheid als Kierkegaard inhield....(p. 111:) Is dit zo opzienbarend? Beschrijft niet ieder mens zijn innerlijk met zijn gedrag? Is dat de uitkomst van Jacquelines psychologische benadering?

Nee, het bijzondere is dat zij het innerlijk van deze filosoof blootlegt (en met wat nu volgt is m.i. het hele tweede gedeelte van het artikel samengevat! - vdB). Hij geeft volgens haar, uitdrukking aan de diepste verborgenheid van zijn zwaarmoedige natuur: 'de smartelijk hartstochtelijke liefdesverhouding waarin hij tot zijn vader, zijn verloofde, zijn God heeft gestaan'. Jacqueline van der Waals ziet de gave der zwaarmoedigheid, de gave der smart als de bron van zijn dichterschap. Hij heeft een aangeboren melancholie die achtereenvolgens versterkt werd door de ontdekking dat zijn vader een misstap begaan had, de dood van zijn vader en het verlies van zijn verloofde Regine Olsen....Jacqueline van der Waals heeft deze filosoof psychologisch diep gepeild. Dit essay is voor het juist verstaan van deze dichteres van groot belang." (a.w. p. 113).

Als afrondend commentaar moge (onder verwijzing naar Hermans, 1966⁴, p. 162, waar Wittgenstein aangehaald wordt) dienen: "Als de filosofie spreekt, is zij altijd gedwongen de taal van de niet-filosofie te spreken."

{69} 1923; Just Havelaar: *Kierkegaard* (rec.: *Kierkegaard im Kampf mit sich Selbst*. Fromanns Verlag. Stuttgart)¹⁴⁴.
In: *De Stem*, 3e jrg., pp. 177-181¹⁵¹).

"Groote persoonlijkheden stijgen altijd boven hun werk uit. Maar bij Kierkegaard wordt de verhouding tusschen persoonlijkheid en werk wel al te disharmonisch. Dat dikke, volle, grillige boek, *Entweder Oder*, welk een marteling!....

Ergers nog werd het, toen ik - weinige maanden geleden - met geestdrift een kleiner geschrift van den somberen moralist onder handen nam, een verhandeling over het begrip van den angst. Men moest graven en graven naar schatten van geest, van inzicht, die onder de puinhopen der theologische abstracties bedolven lagen. Zulke boeken worden een ergernis. En toch, nogmaals met eenzelfde hartstocht greep ik naar 't hierboven genoemde werkje!....Voor eens bleek de lectuur geen pijniging. Wel komen er weer onontwarbare redeneeringen in voor, en geforceerde grimmigheden en grappen, en theologische raadselachtigheden....Elke neiging stuit bij hem op een tegen-neiging. Zoodra hij biechten gaat, grijpt hij reeds naar een masker.

Ook dit boek werd ten deele een norsche maskerade. Maar deze notities behouden toch voldoende het karakter van een "journaal intime", om aan te doen als werkelijke ontmoeting met een suggestieve persoonlijkheid, een gecompliceerd, stroef mensch vol tegenstrijdigheden. De indruk is diep en scherp"; het zij hier nog eens nadrukkelijk vermeld, dat het gaat om een 'indruk', voorzover Just Havelaar die heeft op gedaan van de inhoud van Christoph Schrempfs selectie uit Kierkegaards dagboeknoties. Omdat Havelaar niet de naam van Schrempf noemt, zou de argeloze lezer "'t hierboven genoemde werkje" wellicht kunnen opvatten als een werk van Kierkegaard in de rij van de eerder door Havelaar gelezen *Entweder Oder* en "een verhandeling over het begrip van den angst".

In het door Havelaar besproken werk gaat het om door Schrempf opgenomen stukken uit de *Samlede Vaerker*, "*S.K.s Efterladte Papirer*"; alles "*übrige S.K.s Papirer I-IV*" "In de "Einleitung" op dit hondertal fragmenten (vanaf 1 juni 1835 tot 9 maart 1846) van "*Kierkegaard im Kampf mit sich selbst*" stelt Schrempf dat Kierkegaard de

verzoeking, geestrijk te worden, soms niet kon weerstaan, en vaak niet louter voor de spiegel, "sondern auch vor einem Gedachten Zuschauer durchkämpfte" wat de ernstige strijd met zich zelf was:

"Dadurch hat er sich die Verständigung mit sich selbst sehr erschwert, und hat auch dem Leser erschwert, von dem Ernst seines Kampfes den richtigen Eindruck zu bekommen. Das ist sehr zu beklagen; denn die dauernde Bedeutung Kierkegaards liegt ganz und gar in dem furchtbaren Ernst seines Kampfes mit sich selbst. Was in seinen Schriften sich nicht darauf bezieht, ist nur mehr oder weniger gute Literatur."

Just Havelaar wist kennelijk al genoeg en schrijft: "Dit alles is wel zeer in overeenstemming met Kierkegaard's noodlottige natuur. Benepen verhoudingen in het burgerlijke leven zijner dagen voelt men ook hier als een benauwende sfeer om zijn leven heen. Kierkegaard's geest is rampzalig gehavend door de engheid van het maatschappelijke leven in zijn provinciale vormen, te meer daar hij tot strijden was voorbestemd. Zijn beheerschende hartstocht is de verachting geweest, niet de liefde, erkent hij zelf.

In weerwil van zijn toeleg zich, zelfs in deze dagboekbladen, te verbergen, vormt dit boekje toch een sleutel tot zijn overige werk. Hij staat hier naakt voor ons in zijn niets ontziende eerlijkheid....Hij is groot geweest in zijn volstrekten ernst....Het is gebleven bij een verlangen naar verlossing....Hij behoort tot hen die zich tot religiositeit dwingen daar zij religie verlangen."

Niet zoals bij Carlyle de burgerlijke levensverdorring alleen maar verzet wekte, schroefde Kierkegaard, zo vervolgt Just Havelaar, zich toe in de geloofsvorm die hij aanvaardde: "het Christendom wordt nauw in zijn geest. Het wordt, zooals Schrenpf terecht zegt, het einddoel waar het de weg, een weg, had moeten blijven" (inderdaad merkt Schrenpf in zijn "Nachwort" op: "Sein wesentliches Misverständnis aber ist, dass er sich zum Christen und Vertreter des Christentums von der Vorsehung erzogen glaubte, da er doch, wie jeder Mensch, für das ewige Leben erzogen wurde; dass er sich also für den Weg, nicht für das Ziel erzogen glaubte").

"Het wordt de absolute waarheid, meer dan zijn waarheid. En de dreigende toon, waarop hij deze absolute en afgepaalde waarheid verdedigt, is 't psychologisch bewijs dat hij zelf in deze waarheid niet zoo vast gelooven kon als hij wilde....Als het "ken u zelf" van Socrates de grondleus van zijn leven was gebleven: Kierkegaard's Christendom was ongetwijfeld Christelijker geweest.

Laten we 't ons bekennen: Kierkegaard heeft voor ons uitgesproken. Noch in zijn strijd met 't aesthetisme, noch in zijn strijd voor het Christendom kunnen wij Kierkegaard meer volgen. Zijn karakter kunnen wij benaderend begrijpen en eerbiedigen, zijn persoonlijkheid bewonderen, maar zijn geest is dood; zijn geest behoort tot 't verleden. De schrijver Kierkegaard is een historisch verschijnsel geworden." (cursief vdB)

JUST HAVELAAR (1880-1930)

Just Havelaar staat bekend als kunsthistoricus (*Van Gogh*, 1915; *Rodin*, 1920; *De Symboliek der Kunst*, 1918; *Het Leven en de Kunst*, 1923), kunstkriticus, maar vooral als typisch vertegenwoordiger van de optimistisch-humanistische levensbeschouwing uit de jaren rond de eerste wereldoorlog. Binnen het tijdsbestek van een tiental jaren verscheen Havelaars interessante weerspiegeling van een typische tijdgeest, in de vorm van: *Humanisme* (1920¹, 1921², 1927³, Arnhem), *Democratie* (1921, Arnhem), *De Religie der Ziel* (1925, 3e dr. 1938, Arnhem), *De Weg tot de Werkelijkheid* (1926, Arnhem), *De Nieuwe Mensch* (1928, Arnhem), *Over het Kind* (1931, Arnhem).

Just Havelaar blijkt in ieder geval opvallend konsekvent in het 'een punt achter Kierkegaard zetten'; nergens in de vele opstellen, gebundeld in bovengenoemde boeken wordt Kierkegaard ooit nog weer door Havelaar genoemd.^{151a)}

In het "Naschrift" op de reactie van Rispens (1924; zie volgende mat.st. {70}) herhaalt Havelaar nog een keer dat Kierkegaard "is een geest die - als zoo velen - ons in wezen vreemd werd" en dat zijn stukje "niets anders wilde zijn dan een explosieve bekentenissen dezer vervreemding".

Havelaar heeft absoluut geen Kierkegaard nodig, en dat is zeer begrijpelijk, als we bij voorbeeld in "Mijn muziek-uren" (in: *De Weg*, 1926) lezen: "Maar van tranen gesproken: nooit vergeet ik dien vreeselijken Zondagmiddag, vreeselijk als alle Zondagmiddagen omdat 't leven dan stil stond in een universeele verveling....een cither, dat is een nog erger beschavingssymptoom dan een seraphine-orgel - dit symbool van Hollandsch-Calvinistische godsdienstigheid. Nog een erger ziekte is de cither". In het opstel 'Christus': "Onze-Lieve Heer heeft mij, kind, nooit diep geraakt. Ik zat op de plee en bad met instantie: "O Lieve Heer, maak, dat er een karretje in de gang staat, zoo dadelijk"....En ik gunde me nauwelijks den tijd mijn broek vast te sjoeren; reeds rukte ik de deur open, keek snel om de hoek: het karretje was er niet....Natuurlijk! Zie je wel? zei ik in mezelf en balloorig stak ik de handen in mijn zak en ging mijns weegs, een ervaring rijker".

Tenslotte, in "De macht der schoonheid": "Ik was een zeer goddeloos jongetje. Alle gedachten aan het Opperwezen hechten zich vast aan de trieste parodieën, die toen ter tijd een School-met-de-Bijbel gaf van 't godsdienstig leven....En daarna, in de kerk-zelf, verscherpten zich deze haat-gevoelens. Niets dan machtelozen weerzin voelde ik tegen de verheven taal en het huilend idealisme van den prediker in zijn toga, tegen zijn galmende stem, tegen het oratorisch preek-gestoelte, tegen de fluweelen duiten-zakjes, die door kapperachtige heeren je aan lange stokken onder den neus werden gehouden, tegen de ontzaglijke melancholie der zingende menigte, die in haar grauwe massaliteit mij een visioen werd van levens-vijandige dorheid en vrome wraakzucht. Bleek en huiverig, met een knellende pijn in mijn hoofd en verslagenheid in 't hart, verliet ik de vale kerk, onder 't schrijnend klagen van 't kolossale orgel, dat mij in de ooren klonk als de doodsnijs van 't Oude Geloof." (Uit: *'De Weg'*).

{70} 1924; J.A. Rispens: *Sören Kierkegaard*. Met een naschrift van Just Havelaar. In: *De Stem*, 4e jrg., pp. 56-67¹⁵²⁾.

In zijn *Naschrift* stelt Havelaar dat hij Kierkegaard niet afwees, dan nadat hij hem psychologisch had aangevoeld. "Deze afwijzing was radicaal en subjectief....De Heer R. vergist zich echter als hij dit verschil terug brengt tot K's ethiek en de mijne, welke laatste dan te vereenzelvigen ware met het geloof in "den vooruitgang", in opvoeding en onderwijs, invloed enz. Ook voor mij is ethiek inderdaad veel meer en heel iets anders....Het verschil komt m.i. klaarder uit in K's opvatting van het Christendom, dat hij ziet als de enige weg tot zaligheid, als het doel zelf nog meer dan den weg, in K's rechtzinnigheid, in zijn opvatting van de zonde en van het wonder der genade. Het Christendom krijgt bij K. geen kosmische verwijding, maar wordt, bewust, door hem vernauwd.

Zulke verschillen behoeven nog niet het dieper geestelijk contact uit te sluiten. Een boek als Augustinus' Bekentenissen b.v. zal men altijd met groote liefde en intense deelname lezen....ook daar waar zijn levensbeschouwing van de onze verschilt....En zo kwam ik ertoe hem een historisch curiosum te noemen....De afwijzing van persoonlijkheden, die ons vreemd zijn, is objectief gezien - steeds een onrechtvaardigheid. Het verheugt mij dat de heer R. dit onrecht herstelde. Wellicht zal ik later nog eens de gelegenheid hebben den mensch en denker Kierkegaard uitvoerig,

en dus van zelf ook objectiever, te behandelen; maar mijn oordeel zal dan in de kern zeker hetzelfde blijven.”

Volgens de heer Rispens zijn Havelaars misvattingen inzake Kierkegaard wel te begrijpen: “De heer Havelaar heeft, als vele modernen, een bewonderenswaardig adaptievermogen; vandaar de typisch-rake silhouetten, die hij van K’s geestelijke fysionomie weet te schetsen. Bij het bezien van deze schetsen en hun stout (bijna schreef ik brutaal) getrokken lijnen kreeg ik dadelijk, niettegenstaande de bewondering voor de karakteristiek, een ondefiniceerbaar gevoel van weerzin. Ja, dit was Kierkegaard, maar toch was het Kierkegaard niet.

Havelaar kan naar de mening van Rispens ook de man niet zijn om Kierkegaard te vatten: “de heer H. gelooft aan den vooruitgang, ziet niet de breuk in de menselijke natuur als van zoo ernstigen aard, dat zij niet zichzelf uit eigen krachten weer zou kunnen herstellen. Dit doet Kierkegaard wel en dat is een principieel verschil. De heer H. is in dit opzicht optimist, K. de zwartste pessimist....In een ander opzicht, als bestrijders van (en laat ik nu het woord “wezenloos” hier eens bezigen, dat de heer H. zoo ten onrechte op K’s dialectiek toepast) een wezenloos aesthetisme, zijn zij medestanders. Maar verder gaan hun wegen niet te zamen....Het ethische streven is den heer H. genoeg....Op zichzelf beschouwd, is ook dit ethisch streven voor Kierkegaard niets. Opvoeding, onderwijs, invloed kan iemand ertoe brengen een tijdlang “ethisch” te handelen. Dit heeft geen beteekenis voor hem, als hij niet in iets diepers van zijn wezen gegrond is. Eerst de verandering, de kwalitatieve sprong, dan al het andere....Dit doorbreken van het eeuwige in den tijd, is het dialectische moment: het eeuwige is altijd aanwezig, en toch is het pas in waarheid aanwezig, zoodra men er zich door de keuze toe bekend heeft. Hierop berust geheel Kierkegaard’s dialectiek. Vervolgens wordt wederom nader op die dialectiek ingegaan:

“Ook zijn dialectiek is geen uitstalling van eigen geestrijkheid (al bekend hij dit zelve als een in zijn natuur liggend gevaar), neen, het is een van alle zijden besluipen en benaderen van het onbereikbare. Z’n dialectiek is tenslotte niet voor zichzelf, maar voor z’n lezers....ook z’n dialectiek is een brandend vuur. En deze geest zou voor ons niets zijn dan een museumcuriositeit?

Ik kan niet nalaten hier ook in ‘t voorbijgaan nog te wijzen op de overeenstemming van sommige kerngedachten van Kierkegaard met ideeën van den bekenden hedendaagschen wijsgeer Bergson. Ik herinner aan zijn opvatting van wereld en leven als een worden, zijn beschrijven van zielsprocessen als kwalitatief en aan zijn ethische denkbeelden in verband daarmee - hoe anti-dogmatisch, levend diep-dichterlijk is hier niet Kierkegaard’s filosofie.”

Eén van de manieren om Kierkegaard op te vatten (“of liever gezegd, om zich van hem af te maken”) is volgens Rispens de “litterair-historische (als van Brandes b.v.). Dit is ook de heer H’s beschouwing”:

“De heer Havelaar wil zijn artikel opgevat zien, subjectief, als een ontboezeming, een persoonlijke afrekening met Kierkegaard. Hoe kan deze historisch zijn? Daardoor, dat de heer H. objectief wordt en wat den vorm van zijn artikel aangaat (de stelling-achtige wijze van uitdrukking) en naar den inhoud waar hij K. tot een historische merkwaardigheid reduceert. Intusschen wordt de indruk zijner woorden (voor mijn gevoel althans) door te luide stelligheid verzwakt. ‘t Is me, alsof hij een inspraak zijns gemoeds die tegen de te snelle executie van een niet gansch gehoorde gevonniste protesteren wilde, zocht te overstemmen.”

Dit essay handelt over het begrip "paradoxaal", en is een poging tot analytische begripsverheldering, iets dat volgens de schrijver "waarlijk niet overbodig is, sinds het woord zoo in de mode gekomen is. En het op allerlei wijze gebruikt wordt. En er van alles onder verstaan wordt".

Tevens stelt Haitjema zich verderop ten doel, het misverstand van de identificatie van "paradoxaal" met "anti-intellectualistisch" te lokaliseren en te bekritiseren.

Met de term "anti-intellectualistisch" wordt door Haitjema niet zomaar een begrip geanalyseerd, hij roert hier het trefwoord aan voor de gezindheid die men overal ontmoet gedurende de periode van het interbellum (zie ook §5.2 in dit hoofdstuk).

Men kan volgens Haitjema spreken van paradoxaal in tweeërlei zin: in ruimere en in engere zin. In ruimere zin is "paradoxaal datgene, wat tegen de algemene opvatting lijnrecht indruist". In engere zin ligt de term paradoxaal in de logisch-wijsgerige sfeer, "ter schetsing van een stelling, die de grondwet van het redeneerende denken doorbreekt....het paradoxale moet worden verstaan als een eigenschap der subject-object relatie in de intellectuele sfeer".

Kierkegaard nu spreekt van "das absolute Paradox", en wil volgens Haitjema met het absoluut-paradoxale ("die Leidenschaft der Vernunft") zeggen dat het denken een hartstocht heeft om iets te ontdekken waarop het denken breekt: "de sfeer van het anti-rationale". Deze anti-beweging in het denken wordt nu gezien als een natuurlijke neiging van het redenerend denken, en ook in "onze theologie heeft het paradoxale volle recht van bestaan, omdat haar object God is....het mysterium tremendum".

Het paradoxale is de gestalte, waarin de waarheidskennis zich openbaart, "want de 'Leidenschaftliche Liebe' van het denken voor het paradoxale is, om met Kierkegaard te spreken, "überall im Denken zur Stelle".

Het paradoxale is niet: "irrationele werkelijkheid"; Haitjema wil eerst nadruk leggen op het "normale element in paradoxale kennis". Echter "door invloed van de zonde op het kennend subject wordt onafgebroken het paradoxale opgeroepen: voortijdig en onwaar. Daarom vindt alleen de "Leidenschaft" van het Christelijk, onder normaal-tucht gebrachte, denken het paradoxale op de juiste wijs en onder den rechten gezichtshoek".

Buiten dit "onder normaal-tucht" staande kader is volgens H. slechts "donkere dwaling" en "verduisterd verstand" mogelijk, en onwaarheid. Dan wordt het paradoxale "de sfeer, waar het denken zelfmoord pleegt in roekeloze drift, maar ook den geest als zoodanig meesleept in zijn val. Dan wordt het paradoxale een reuke des doods ten doode, in plaats van de sfeer, waar des menschen geest op de vleugelen der intuïtie rijst".

Het is nu, naar de mening van Haitjema, de sfeer der geloofskennis welke het paradoxale bij uitnemendheid vertegenwoordigt, en de vraag is: of deze paradoxale zienswijze anti-intellectualistisch is. Het antwoord houdt kritiek in op de Ethische Richting: "Het wordt dikwijls zoo gezien, en zoo voorgesteld. En niet geheel onbegrijpelijk, zoolang ethische theologen de gedachte koesteren, dat zij eigenlijk de eenige rechtmatige pleitvoerders zijn voor een paradoxale theologie. In dezen kring worden de termen paradoxaal en anti-intellectualistisch zonder nadere bezinning steeds ident geacht.

Ik aarzel echter niet, om het een illusie te noemen, wanneer ethische theologen zich zulke rechten op de paradoxale zienswijze vindiceeren. Ik weet wel, dat het erg paradoxaal klinkt, maar toch is het niet anders dan de volle waarheid: onze ethische

theologen zijn veel te intellectualistisch om paradoxaal te kunnen zijn. En daar vlak naast stel ik het absoluut tegenovergestelde: onze ethische theologen zijn lang niet intellectualistisch genoeg om paradoxaal te kunnen zijn."

Met "te intellectualistisch" bedoelt Haitjema: "Zij willen het primaat van "het ethische", vooral voor religieuze waarheidskennis. Maar laten ondertusschen "dat primaat van het ethische door het intellect vaststellen" (Prof. Gunning)".

"Niet intellectualistisch genoeg" houdt volgens Haitjema dan in: "ze zijn nog niet gekomen tot de "Grundlichkeit" van het denken (Brunner). Het denken moet de tegenstellingen dóórdenken ten einde toe, om de tegenstellingen te kunnen verliezen. De jong-Zwitserse theologie van Barth en Brunner heeft in dezen aan onze "ethische" theologie nog ontzaglijk veel te leeren".

Th.L. HAITJEMA (1888-1972)

Na zijn studie theologie te Utrecht werd Theodorus Lambertus Haitjema in 1912 Ned. Herv. predikant in De Meern. In hetzelfde jaar dat hij promoveerde op een dissertatie getiteld: *Augustinus' Wetenschapsidee*, werd hij predikant te Apeldoorn. In 1923 werd hij kerkelijk hoogleraar te Groningen, met als leeropdracht de vakken dogmatiek, vaderlandse kerkgeschiedenis en kerkrecht; het ging hier om een vrij opmerkelijke kwestie: het was namelijk de eerste maal, dat iemand van uitgesproken confessionele signatuur als zodanig benoemd werd door de synode.

Wat Haitjema van jongs af aan bezielde was de idee van het herstel van een organische christelijke cultuur. Hij zag zich daarin als voortzetter van de denkbeelden van Bilderdijk, Groen van Prinsterer en Hoedemaker, met op de achtergrond Augustinus en Calvijn als grote voorgangers.

De waardering die Haitjema had voor Karl Barth (die hij als een der eersten in Nederland introduceerde met *Karl Barth*; Wageningen, 1926) sloot aan bij wat Kierkegaard voor hem betekende. Zo was Kierkegaards existentiebegrip te herkennen in de door Haitjema gebezigde uitdrukking "geloofskritisch denken": de mens kan nooit over God spreken, dan alleen in geloofsrelatie, en nooit anders over Jezus, dan door discipel-tijdgenoot te worden.

Voorzover in Kierkegaards denken de enkeling voor God te zeer geïsoleerd komt te staan, kon men naar de mening van Haitjema niet tot een echte "Verbondstheologie" komen, zodat hij zich in dit opzicht van Kierkegaard (en Barth) afkeerde. Behalve in het boven gegeven netto materiaalstuk kwam Haitjema's voorliefde voor dialectisch of paradoxaal denken tot uiting in zijn eerste grote publicatie na zijn dissertatie: *Hoogkerkelijk Protestantisme* (Wageningen, 1923), waarin het gereformeerd protestantisme wordt beschreven als de paradoxale of dialectische, nooit in één formule te vangen synthese tussen twee uitersten: een massief objectivistisch denken van de rooms-katholieke theologie enerzijds en een quakers subjectivisme anderzijds.

{72} 1924; R.C. Boer: 'Kierkegaard in Noorwegen'

In: *Onze Eeuw*, dl. I, pp. 152-169¹⁵⁴).

"Ook in ons land is Kierkegaard geen onbekend schrijver. Met name in kerkelijke kringen heeft hij reeds vroeg de aandacht getrokken, en ook voor het nu levend geslacht heeft hij nog niet afgedaan. Ik meen daarom den lezers van *Onze Eeuw* geen ondiens te bewijzen, door hun iets mede te deelen naar aanleiding van de hierboven genoemde historische studiën."

Prof. Boer specificeert deze studiën als de inzendingen van "Mejuffrouw Valborg Erichsen en den heer Harald Beyer", die hij onder ogen kreeg in het Scandinavisch

tijdschrift voor literatuur *Edda*. *Edda*¹⁵⁵) had in 1920 een prijsvraag uitgeschreven "over Sören Kierkegaard's beteekenis voor Noorweegsch geestesleven.... Maar wat hier wordt medegedeeld, heeft analogieën in andere landen".

In het vervolg van zijn betoog duikt alleen de naam van inzender Beyer (volgens HIMM.: *Edda* 19, nr. 1, pp. 1-143; 1923) af en toe nog op, zodat we mogen aannemen dat Prof. Boer zich beperkt tot de zienswijze van Harald Beyers Kierkegaard-debuut¹⁵⁶.

Na "een korte exposé van de meest kenmerkende trekken in Kierkegaard's filosofie" wordt een typologie uitgewerkt van groeperingen en daartoe behorende lieden die iets met Kierkegaard gedaan hebben: "Men onderscheidt misschien het gemakkelijkst tusschen kerkelijke groepen en zulke, die wij dan maar, om een naam te hebben, wereldsche zullen noemen. Tot de eerste behooren allen, voor wie Kierkegaard een religieus schrijver is, dus ook de sectariërs. De tweede groep is, althans in Noorwegen, voornamelijk vertegenwoordigd door dichters en schoone geesten".

Hoe gingen die mensen om met "de eigenaardigheid, die hier het meest in 't oog valt", te weten "Kierkegaards paradox"?

"Men had hem en zijne gedachten in het kerkleven opgenomen, men verwachtte daarvan bate voor de kerk", aldus Prof. Boer, die vervolgens de "turning points" in de (kerkelijke) publicke opinie aanwijst: "òf Kierkegaard, - òf de kerk". Het was moeilijk een van beide los te laten; het einde is een "zoowel-als", zoowel Kierkegaard als de kerk. Maar daarbij moest Kierkegaard menige veer laten....Van datzelfde oogenblik af, waarop *Øjeblikket* begon te werken, valt een omkeer in de stemming tegenover den auteur te bespeuren. Maar uitwerpen kon men hem niet. Het kwam er op aan, hem in te lijven, hem pasklaar te maken en bruikbaar voor de kerk.

Harald Beyer merkt op: "dat wat het er voor Kierkegaard het meest op aankwam te verhinderen, gebeurde in werkelijkheid. Men ging "tot op zekere hoogte" op zijn standpunt in....Het ging, zooals hij bitter voorspeld had....De kerk kon zulk een denker niet missen, den eenigen grooten filosoof van het Noorden, die geheel op den bodem der openbaring stond....Kierkegaard wordt geïncasseerd voor de orthodoxe theologie".

Er komen slappe aftreksels van Kierkegaards leer in omloop, zijn geest wordt miskend (door "een der meest op den voorgrond tredende theologische docenten van dien tijd, Gisle Johnson"), zijn paradox wordt in nevelen gehuld (door Frederik Petersen); "Die paradox vooral gaf den heeren een noot te kraken. In Denemarken vond Rasmus Nielsen er op, dat een zelfde bewustzijn zonder tegenspraak twee waarheden kon herbergen, die met elkander in strijd waren....men houdt dus vast aan de kerk, men houdt vast aan de dogmatiek. Maar men houdt ook vast aan Kierkegaard. Het resultaat is een zeer eenzijdige blik op den grooten denker en individualist."

De "wereldsche" receptie van Kierkegaard verliep volgens Prof. Boer via "eene gansch andere mentaliteit dan bij de theologie van den tijd... De paradox behoeft niet weggemoffeld te worden; zij wordt juist gezocht... Men kan de paradox zoeken op ieder gebied."

SK vond ook weerklink bij "schrijvers, die niet eene van te voren vaststaande levensbeschouwing te verdedigen hadden". Het sterkst zou zijn invloed geweest zijn bij gelijk gestemden: met name Ibsen. "In het steile idealisme van het midden der eeuw ontmoeten wij vele gedachten van Kierkegaard". Na het idealisme komt een periode van het realisme, in Noorwegen ingeleid door de komst van Brandes. Brandes komt op voor de onafhankelijkheid van de menselijke geest, die zich door geen

dogma laat binden. Brandes zou volgens B. wel de positieve inhoud van SK's geloof hebben gezien, maar deze als ballast beschouwd hebben en menen dat het enige, wat bij SK van blijvende waarde was, de leer is, dat de waarheid relatief is. "Wat Brandes niet zag, was niet de overgeleverde geloofsleer, maar de weg, waarlangs SK ertoe kwam, die aan te nemen, met andere woorden: Kierkegaard's paradox. Maar die heeft de orthodoxie ook niet begrepen"

Ook een man als Kielland behoort tot de generatie van schrijvers, die met Brandes het geloof in de almacht van het denken en de wetenschap zouden delen. Kielland, "een ongodsdienstig intellectualist", die SK reeds voor Brandes' optreden bestudeerd had, kwam onder Brandes' invloed ertoe "in Kierkegaard in de eerste plaats te bewonderen den strijder voor redelijkheid en waarheid, den man, die eischt, dat de persoonlijkheid heel zal zijn".

Na het tijdvak van het absolute geloof aan de wetenschap volgt, aldus Boer een nieuwe periode van twijfel, overgaande in vertwijfeling, waarin de metafysische behoeften weer gevoeld worden ... - ... deze beweging gaat over heel Europa...

"In het noorden bestaan ook ditmaal zeer duidelijke aanknopingen aan Kierkegaard. Het duidelijkst vinden wij hem terug bij Garborg".

Prof. Boer wil de personen en groepen die in zekere verhouding tot SK gestaan hebben onderscheiden in hen die hem hebben beoordeeld - aanbevolen of bestreden -, en hen, die in hem een uitgangspunt vinden, of ook een bondgenoot. Tot de eersten behoren apologeten, die niet onbevooroordeeld tegenover SK stonden, inclusief Brandes. Van directe invloed is met name sprake bij de 2e categorie, welke B. indeelt in drie hoofdgroepen: deze groepen zouden kenmerkende verwantschap tonen met de vertegenwoordigers der stadiën in Sk's werken.

Zo eerst de "estheten" (hoofdvertegenwoordiger: Falk in Ibsens *De komedie der liefde*), dan de "verbeteraars der maatschappij" (Kielland), en dan: een zekere Gabriel Gram, "een lid der Kristiana-bohème". Deze schrijvers zouden echter niet, SK bestuderend, met opzet getracht hebben één voor één Sk's stadiën te realiseren: "De successie is onbewust. Daaruit volgt echter niet, dat zij toevallig is. De eenzame denker heeft in zijn zwaren gedachtenstrijd doorgemaakt, wat meer dan eene generatie na hem bij delen zou doormaken. In hem zijn de levensproblemen, die in den mensch van zijn tijd onhelder aanwezig waren, en die eene halve eeuw zouden beheerschen, voor het eerst tot bewustzijn gekomen, en met zulk een helderheid, dat hij zijn tijd tientallen van jaren vooruit is geloopt. Zoo spiegelde zich in hem een komend tijdvak af, en zoo komt het, dat telkens een nieuwe groep bij hem bezieling vond. Zij vonden telkens in zijne stadiën de denkbeelden waarvoor hun tijd rijp geworden was".

{73} 1924; Prof.Dr. L. Knappert⁶⁰: Kierkegaard-vermelding.

In: *Bibliografische Inleiding tot de Theologie* - Een beredeneerde boekenlijst samengesteld ten dienste van predikanten, theologische studenten, openbare leeszalen en bibliotheken; A.W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij - Leiden; p. 24:

Over Kierkegaard wordt in sectie II.3. (Godsdienstwijsbegeerte, Ethiek, Dogmatiek), § 6. Godsdienstwijsbegeerte, opgemerkt:

"Of Sören Kierkegaard al tot de klassieken in eigenlijken zin behoort weet ik niet, zeker is zijne betekenis en invloed buitengemeen. In het Deensch zelf kunnen tegenwoordig meer Nederlanders hem lezen dan vroeger, toch zijn de vertalingen natuurlijk nog onmisbaar. Ik wijs op * *S. Kierkegaard, Keur uit zijn werken*, vert. d. R. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE voorr. van Is. VAN DIJK, Haarlem 1913;

-, *Nieuwe keur uit zijne werken*, vert. door -, voorr. van, Haarlem 1920²; *Stichtelijke redenen*, vert. door -, Haarlem 1922; *Liefdedaden. Eenige christelijke overwegingen*, Zeist 1919. In het Duitsch: *Gesammelte Werke* door H. GOTTSCHED en C. SCHREMPF; Jena, Diederichs, 1922".

{74} 1925; Ph.L. van Rijn: 'Avondmaalsrede over Lukas 7 vs. 47'

In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, pp. 675-688¹⁵⁷).

In het laatste jaar van uitgifte van deze periodiek vinden we andermaal (cf. de stukken {3} en {4}) een stichtelijke redevoering van Kierkegaard afgedrukt; weliswaar diemaal rechtstreeks uit het Deens, doch evenzeer "uit de lijst gesneden" gepresenteerd als in 1880 en 1882: geen situering van de tekst in het oeuvre, noch opgave van verschijningsjaar, noch vertaling van het "Voorwoord". Wellicht wordt de gemiddelde lezer van de STEMMEN geacht op de hoogte te zijn van deze "bijkomstige" gegevens, of wil de STEMMEN de lezer in staat stellen zich zonder omwegen met de boodschap sèc bezig te houden?

We zouden deze presentatie van "de boodschap zonder meer" de stichtelijke Kierkegaard-presentatie kunnen noemen, in onderscheid tot de Kierkegaard-interpretatie (waartoe ook behoort: een stichtelijke Kierkegaard-interpretatie, voorzover men zich uitsluitend met Kierkegaard als stichtelijk, religieus schrijver, inlaat). Tot de stichtelijke Kierkegaard-interpretatie kunnen dan (in dit tijdschrift) de stukken {8}, {15}, {27} en {39} gerekend worden, vanwege hun "meta-karakter". De stichtelijke Kierkegaard-presentatie laat Kierkegaard aan het woord, hem helemaal uitspreken, om het toeëigeningsproces zo ongestoord mogelijk te laten verlopen.

Maar te weinig informatie (Deense grondtekst: welke uitgave; jaartal; voorwoord) is ook storend: het door Ph. van Rijn vertaalde stuk is alleen al een staaltje van amputatie door weglating van het voorwoord en de opdracht.

Ten eerste kan je niet weglaten, dat de rede over Lukas 7 vs. 47 ("Maar wie weinig vergeven wordt, die heeft weinig lief") deel vormend van de *To Taler Ved Altergangen om Fredagen* (1851), op dezelfde dag verscheen als *Over mijn Schrijverswerkzaamheid*. Het waren deze beide geschriften, waarmee Kierkegaard dacht zijn schrijverswerkzaamheid af te sluiten¹⁵⁸; niet te veronachtzamen informatie! Ten tweede draagt Kierkegaard dit stichtelijke geschrift op aan "een ongenoemde, wier naam eenmaal genoemd zal worden", en met dit geschrift zijn hele oeuvre ("hvad den var fra begyndelsen"): aan Regine Schlegel (-Olsen); zoals blijkt uit Kierkegaards nalatenschap, werd deze erflating ook testamentair vastgelegd.

{75} 1925; Valentin Hepp: *Kierkegaard (Sören Aabye)*.

In: *Christelijke Encyclopaedie voor het Nederlandsche Volk*, derde deel, pp. 383-387 (8 kolommen)¹⁵⁹).

"Kierkegaard wordt tegenwoordig door velen beschouwd als een der geweldigste profetische gestalten uit de 19de eeuw....Hij heeft een stempel gezet op de geestelijke ontwikkeling in de Skandinavische landen....Maar ook naar andere landen stroomde zijn invloed uit....Tegen het begin van de 20ste eeuw werd hij ook ten onzent bekend. Coryphaëen der ethische richting als P.D. Chantepie de la Saussaye, Is. van Dijk, G.J.A. Jonker voelden zich min of meer aan hem verwant en importeerden zijn ideeën....Nieuwe betekenissen heeft hij echter verkregen door de zoogenaamde Zwitserse School of de school van Karl Barth, welke zich welbewust bij hem aansluit."

Na een gedetailleerde biografische schets te hebben gegeven, stelt Hepp vast dat "zoowel zijn leven als zijn werken worden gekenmerkt door iets psychopathologisch... Bij hem geen snijding van verlangen naar Christus en bewustheid van aardsche roeping. Bij hem ook geen berusting en vrede. De polen, waartusschen hij slingerde, hadden een diesseitig karakter....Hij kent niets anders dan disharmonie.

Na een opsomming van Kierkegaards voornaamste werken tot en met de *Oefening in het Christendom* (1850), wil de schrijver nog wijzen op "die momenten uit zijn fabelachtig rijke gedachtenwereld, waardoor hij tot op onzen tijd zijn invloed gelden doet."

Allereerst noemt Valentin Hepp: zijn afkeer van het systeem. De Hegeliaansche filosofie "beschouwt hij ongeveer als "het" systeem....Hij ontkent niet, dat er een "logisch" systeem kan uitgedacht worden, maar wel, dat er een systeem zou kunnen worden gesmeed, waarin begrippen aangaande het "bestaande" worden verwerkt. Een systeem van het "bestaande" heeft God alleen. Zijn voorbeeld is dan ook niet een of ander systematisch filosoof....doch SOCRATES. Hij wil als deze de geestelijke verloskunde toepassen. De leeraar mag voor den leerling niet meer zijn dan de "aanleiding", waardoor deze zichzelf ontdekt".

Hiermee hangt Kierkegaards zogenaamde agnosticisme samen, wat niet betekent dat hij het bestaan van God in twijfel trekt, maar dat hij het "dat" (het bestaan) voorrang geeft boven het "wat" (het systeem).

Bij het "dat" heeft, aldus Hepp: "het practische, het actueele hier de beslissing in handen. Waar geloof is krijgt het verstand zijn congé. Het geloof is van kennen gezuiverd....Het geloof heeft niet een leer, maar den Leeraar tot voorwerp. Het bestaat uitsluitend in "toeëigening".

Vervolgens worden door de schrijver nog de "momenten" onder de loep genomen van: "de twijfel", "den enkele", "zijn subjectivisme", "de sprong", "het oogenblik", "kritiek op het historisch christendom", "de paradox" en ten slotte "Kierkegaards dialectiek als bestaans-dialectiek vs. Hegels zijnsdialectiek".

Hepp sluit zijn artikel af met de opmerking, dat er uit blijkt, hoe sterk Barth (c.s.), ondanks "hun drang naar objectiviteit, van Kierkegaard afhankelijk zijn, maar hoe ook anderzijds de Ethischen vanwege het subjectiviteitsprincipe onder Kierkegaards bekering konden komen."

Dan, in één adem, haast Valentin Hepp zich, te besluiten met de eigen evaluatie: "Zijn eisch tot verinnerlijking van de religie, tot persoonlijkheidsbelevens kunnen ook wij waarden. Overigens staat het Gereformeerd Christelijk beginsel diametraal tegenover het zijne."

{76} 1926; W.J.A. (= W.J. Aalders): Arnold Gilg. *Søren Kierkegaard*. Chr. Kaiser Verlag, München¹⁶¹).

In: *Stemmen des Tijds*, jrg. 14, p. 105¹⁶⁰).

"In het "Vorwort" wordt opgemerkt, dat Kierkegaard tegenwoordig "den sehr zweideutigen Ruhm einer modischen Grösze geniesst" (S. VII). Dàt moge waar zijn, waar is óók, dat velen in onzen tijd in Kierkegaard vinden, duidelijk, scherp uitgedrukt, wat, min of meer onbewust en verward, in hen woelt. De geheele levensfilosofie, de phaenomenologie ook, in het algemeen het verzet tegen rationalisme en moralisme, vindt in hem een machtigen bondgenoot. Daarbij is hij zoo'n figuur apart, zoo los van bepaalde historische, nationale en kerkelijke tradities, dat zijn gezag te gereeder wordt aanvaard.

Ten onzent is Kierkegaard trouwens reeds lang geen onbekende meer. Ik denk aan de beide Jonkers, aan Prof. en Mevr. de la Saussaye, aan Prof. van Dijk, aan Dr. Leendertz vooral."

De zaken nog even op een rijtje zettend: Aalders begint met ingang van 1926 verslag te doen van gebeurtenissen in de Duitse Kierkegaard-studie: Gilg (1926). Na een paar algemene opmerkingen over Kierkegaards invloed door de tijden heen, wordt de Nederlandse situatie getypeerd, als dat Kierkegaard hier al lang geen onbekende meer is, en noemt Aalders een zestal persoonsnamen.

Uit het gegeven dat Kierkegaard in een land geen onbekende is, valt natuurlijk niets over het niveau van zo'n Kierkegaard-betrokkenheid af te leiden, en dit doet Aalders ook niet, doch een korte opmerking over de afhankelijkheid van Nederlandse Kierkegaard-studie van de Duitse, zou het mijns inziens niet misplaatst zijn geweest. Zeker als Aalders in één adem doorschrijft: "Ook in Duitschland houdt men zich veel met hem bezig", en dan actuele stromingen specificeert, alsmede recente Duitse Kierkegaard-literatuur en -vertalingen.

"Ik noemde reeds de levensfilosofie. Ik noem ook de dialectische theologie en de geesteswetenschappelijke behandeling van psychologie en historie. Ik herinner aan de plaats, die Kierkegaard in Jasper's *Psychologie der Weltanschauungen* inneemt; aan Gemmer en Messer's *Sören Kierkegaard und Karl Barth* .

Sedert de Duitse uitgave van Kierkegaard's dagboeken: *Tagebücher* 2 Bnde 1923, is weer nieuw materiaal toegankelijk geworden."

In de derde alinea komen de hoofdpunten van het boek aan de orde ("waaraan de kritische betekenis van Kierkegaard openbaar wordt...en Kierkegaard goed belicht wordt, bepaaldelijk als religieuze geest").

In de slot-alinea wordt Gilg's boek een goede inleiding tot Kierkegaard genoemd: "In zooverre....De lezer moet dan zelf tegenover Kierkegaard zelf zijn houding bepalen."

In de periode tot 1930 zullen (incl. dit mat.st. {76} in totaal zes bijdragen aan de wereld der Nederlandse Kierkegaard-literatuur van de hand van Aalders verschijnen. Deze eerste bijdrage vormt weer aanleiding voor een paar biografische lijntjes.

W.J. AALDERS (1870-1945)

Na in 1909 bij Chantepie de la Saussaye in Leiden gepromoveerd te zijn op de dissertatie *Schleiermacher's 'Reden über die Religion' als proeve van apologie*, leverde Aalders op het terrein der godsdienstwijsbegeerte een lange reeks van publicaties, voornamelijk over mystiek, bv.: *Groote Mystieken* (Baarn, 1913).

In 1915 werd hij kerkelijk hoogleraar te Groningen. In die periode (tot 1923) en daarna tot 1928 publiceert hij weinig in boekvorm. Na *Gezag* (Utrecht, 1919) volgt in 1928 pas weer: *Mystiek*. Aalders is dan inmiddels zo'n vijf jaar hoogleraar in de wijsbegeerte van de godsdienst en de ethiek te Groningen (tot 1942). Hij ontplooië zich in veel opzichten als een synthetisch denker, daarin verwant met Gerardus van der Leeuw; hieronder volgend lijstje van geschriften moge de 'synthetische W.J. Aalders' nog nader leren kennen: *De Grond der Zedelijkheid* (1930, Groningen), *De Tien Geboden* (1932, Zeist), *De Incarnatie* (1933, Groningen), *De Nood des Tijds* (1934, Leiden), *Het Geweten* (1935, Groningen), *Toekomstbeelden uit Vijf Eeuwen* (1939, Groningen), *Enkeling en Gemeenschap* (1939, Zeist), *Handboek der Ethiek* (1941).

Een omvangrijkere bijdrage aan de Nederlandse Kierkegaardstudie verscheen in 1933 te Amsterdam in de *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* onder de titel *Het Woord Existentie in het Moderne Wetenschappelijke Spraakgebruik* (45 pp.)¹⁶²⁾.

{77} 1926; A. (= W.J. Aalders): D. Torsten Bohlin, *Sören Kierkegaards Leben und Werke*; C. Bertelsmann, Gütersloh, 1925¹⁶³).
In: *Nieuwe Theologische Studiën*, 9e jrg., p. 283¹⁶⁰) (rubriek: 'Uit de kaartenkast - Verschijningen en Verschijnselen').

"De schrijver heeft zich reeds lang en grondig beziggehouden met Kierkegaard, en o.a. een boek over diens ethische en een over zijn dogmatische beschouwingen geschreven", merkt Aalders op.

Afgezien van het foutje in de kop van de recensie (de voornaam van Bohlin is Torsten; Torsten Bohlin is niet een dubbele naam voorafgegaan door het initiaal 'D.'), is het jammer dat Aalders er niet bij vermeldt dat Bohlin een Zweed is, wiens debuut-biografie *Sören Kierkegaard. Drag ur hans levnad och personlighetsutveckling* in 1918 te Stockholm verscheen, in hetzelfde jaar als waarin Bohlin zijn theologisch proefschrift (*Sören Kierkegaards etiska askadning med särskild hänsyn till begreppet "Den enskilde"*) voltooide.

Dit proefschrift zal bedoeld worden als Aalders spreekt van een 'boek over diens ethische beschouwingen'; het werd niet, zoals wel de biografie dus, in het Duits vertaald, maar wel verscheen in 1922 een bespreking ervan, door Th. Tiedje, in de *Theologische Literaturzeitung*.

Hooguit valt uit het volgende zinnetje van Aalders: "Hij beschikt over alle bronnen, die nog slechts ten deele zijn vertaald", indirect af te leiden dat het om een Scandinaviër gaat, maar verder wordt Bohlin door Aalders gepresenteerd als louter deel uitmakend van de Duitse Kierkegaardstudie.

"Het boekje bevat een beknopte schets van K.'s leven en werken.

I. Ein Sohn des Alters; II. Meine Regine; III. Der Schriftsteller; IV. Der Einzelne; V. Der Kirchenstürmer. Het is versierd met afbeeldingen en facsimiles.

Een dergelijk boek van de hand van een zoo goed kenner vormt een waardevolle aanwinst der Kierkegaard-litteratuur."

Alvorens enige biografische gegevens over bisschop Bohlin te verschaffen, kijken we eerst nog even naar het volgende materiaalstuk, waarin Aalders' onnauwkeurige wijze van presentatie zich opnieuw blijkt te wreken als het gaat om het verkrijgen van inzicht omtrent de volgorde der Zweeds-talige publicaties, of omtrent de invloedsaard, -omvang, en -snelheid van de Zweedse Kierkegaardstudie op de Duitse.

{78} 1927; W.J. Aalders: T. Bohlin, *Kierkegaards Dogmatische Anschauung in Ihrem Geschichtlichen Zusammenhange*; Bertelsmann, Gütersloh, 1927¹⁶⁴).
In: *Nieuwe Theologische Studiën*, 10e jrg., pp. 313-314¹⁶⁰).

"Van Bohlin is voor twee jaar verschenen een boek over K.'s Leben und Werke. Daarbij sluit zich deze studie gereedelijk aan."

Nogmaals: de biografie is van 1918!, en niet van 1925.

Vervolgens gaat Aalders op een contrast wijzen tussen Bohlin en Brunner:

"In zijn Religionsphilosophie wijst Brunner op de groote beteekenis van K. voor onze theologie en zijn "darum soll diese grosse Erscheinung nicht im geschichtlichen sondern im systematischen Zusammenhang zum Worte kommen" (S. 23).

Dit is niet geheel in den geest van B., die - met recht - het een met het ander verbindt."

Inderdaad is 'den geest van Bohlin' dat hij werkt als systematiserend theologie-historicus, d.w.z. qua opzet zijn diens werken historisch, maar zijn interesse geldt toch zeker ook de kritiek der systematische problemen.

Het is ook waar dat de dialectische school het formele standpunt huldigde: i.t.t. het 'inhoudelijke standpunt' stelt men dat Kierkegaards levenswerk niet te doorgronden valt met de gangbare genetische en comparatieve methoden, maar dat de Kierkegaardstudie zich dient te richten op het begrijpen van de literaire vorm: Kierkegaard had geen leer, of systeem, doch louter een methode, te weten de Sokratische: men moet een gesprek aangaan met Kierkegaard.

Dat Aalders terloops het contrast aanstipt (verder komt hij niet) tussen beide standpunten is niet onaardig, doch de naam van Brunner te verbinden aan het formele standpunt lijkt niet erg adequaat, aangezien behalve een voordracht voor het Kantgezelschap te Utrecht (in dec. 1923) en een tweetal aan Kierkegaard gewijde artikelen de rol van Brunner voor de Kierkegaardstudie is uitgespeeld.

Enige 'vooruit ijlende intuïtie' m.b.t. het ontwaren van het formele standpunt kan Aalders echter niet ontzegd worden, omdat in het jaar daarop dé vertegenwoordiger bij uitstek van de 'formele Kierkegaard-benadering', te weten Hermann Diem, zal debuteren in *Zwischen den Zeiten* (in de redactie waarvan trouwens zitting hebben: Karl Barth en Emil Brunner) met het artikel *Methode der Kierkegaardforschung* (waarin Diem zich dan voornamelijk baseert op Kierkegaards zelf-interpretatie als vertolkt in het *Onwetenschappelijk Naschrift*).

Niets van dit alles wordt (of zal worden) gemeld door Aalders, die zijn Bohlin-recensie vervolgt met een globale inhoudsweergave:

"Hij behandelt achtereenvolgens K's "dogmatische Anschauung" in het algemeen; Sünde und Erbsünde nach dem Begriff der Angst und der Krankheit zum Tode; Sünde nach der Philos. Brocken und der Abschliessende wissenschaftl. Nachricht; Grundsätzliche Bestimmung des Glaubens; das Gottesbild und die Eigenart des Christl. Göttesverhältnisses; Offenbarung und Geschichte; Kierkegaard und Luther.

Ik acht de studie van dit boek onmisbaar voor ieder die over de betekenis van K. wil meespreken, vooral in den absolutistischen geest van Brunner. En ook zonder dat is het psychologisch, godsdienstphilosophisch en dogmatisch - het woord "dogmatisch" in den titel is zeer ruim genomen - van groot belang. Ik moet met deze korte aankondiging voorlopig volstaan en hoop later tijd te vinden voor een bredere behandeling."

TORSTEN BOHLIN (1889-1950)

Laat ik om te beginnen, in aansluiting met het hierboven door Aalders opgemerkte, mijn uitgangspunt nemen bij het hoofdwerk van Bohlin (1925). Het markante van bisschop Bohlins visie bestaat hierin, dat hij een gedeelte van Kierkegaards denken als religieus geïnspireerd zag, terwijl een ander gedeelte (dat het latere werk van Kierkegaard ging overheersen) van intellectualistische, òn-Lutherse en òn-Christelijke aard zou zijn.

Op basis van afzonderlijke analyses van de 'psychologische' werken: *Het Begrip Angst* en *De Ziekte tot de Dood* enerzijds, en anderzijds de *Filosofische Fragmenten* en het *Onwetenschappelijk Naschrift*, construeert Bohlin een 'lijn der religieuze ervaring' en een 'paradox-lijn': zo is in de psychologische werken een 'voluntarisch' zondebegrip predominant, terwijl in de *Fragmenten* en in het *Naschrift* een 'intellectualistisch' zondebegrip zich zou manifesteren.

Op dezelfde dubbele wijze behandelt Bohlin het geloofsbegrip bij Kierkegaard: via '*Angst*'/'*Ziekte t.d. dood*' komt Bohlin tot de conclusie dat Kierkegaard in die werken het geloof eenvoudigweg voorstelt als het tegenovergestelde van de zonde, terwijl via de andere beide werken door Bohlin tot een intellectualistischer opvatting bij Kierkegaard geconcludeerd

wordt: het paradoxale geloofsbegrip, als geënt op Christus die tegelijkertijd God en mens was.

In de paradox-lijn zou zich volgens Bohlin ook Hegels invloed beslissend manifesteren.. Voor een uitvoeriger behandeling van Bohlin verwijs ik naar zowel Henriksen (1951) (pp. 141-148) als Thulstrup (1969) (hfdst. 10); wel zij hier op het verwarrende gewezen van het feit, dat Henriksen Bohlins positie aanduidt met de term 'part-view'¹⁶⁵⁾, terwijl Thulstrup de term 'Totalauslegung'¹⁶⁶⁾ bezigt.

Adopteren we met voorrang de term 'part-view' als gekoppeld aan een fundamenteel wantrouwen jegens Kierkegaards retrospectieve (zelf-)interpretaties, dan valt gemakkelijk in te zien, dat Bohlins standpunt zich diametraal verhoudt tot de zienswijzen welke juist refereren aan Kierkegaards zelfinterpretaties in het *Gezichtspunt*, in *Over mijn Werkzaamheid als Schrijver* en in *Twee Redevoeringen bij de Kommunie op de Vrijdag* (1851); de nauwere opvatting van het totaliteits-concept toegedaan was b.v. Valdemar Rudin (1833-1921), die Kierkegaards bewering, dat zijn productie met behulp van de Voorzienigheid tot stand was gekomen rond de ene constructieve idee van het zonder autoriteit naar voren brengen van het N. Testamentische Christendom, accepteerde, terwijl de ruimere 'totaliteits-opvatting' werd aangehangen door Hirsch en Lindström: de loop van de productie werd weliswaar bepaald door Kierkegaards persoonlijke geschiedenis, maar toch gedragen en doordrongen van een overkoepelende geloofsovertuiging, welke uit de werken afgeleid en systematisch beschreven kan worden; tegen die achtergrond zouden zekere evidente inconsistenties in het denken van Kierkegaard, alsmede zekere contradicties tussen de afzonderlijke publicaties, zich vanzelf in harmonie kunnen oplossen.

Met zijn dertig-jarige staat van dienst als Kierkegaard-onderzoeker is Bohlin één der produktiefsten. Behalve de eerder genoemde hoofdwerken (1918 en 1925) schreef hij in de loop der jaren een serie populaire verhandelingen en boeken over Kierkegaard en enige studiën, die deels als voorbereiding op de grotere werken en deels als polemieken tegen zijn generatiegenoten kunnen aangemerkt worden. Met name in een reeks van recensies in het *Svensk Teologisk Kvartalschrift* nam Bohlin vaak op uiterst kritische wijze stelling tegenover de mede-onderzoekers van zijn generatie¹⁶⁷⁾, en zij tegenover hem; zo zegt Thulstrup (1969, p. 67): "Geismars eigenes Buch sowie dasjenige von Ruttenbeck und in besonders ausgeprägtem Umfange die Bücher von Diem, Hirsch und Lindström müssen in allem Wesentlichem als gegen die Totalauslegung Bohlins von Kierkegaard gerichtet betrachtet werden." ¹⁶⁸⁾

Voor een compleet overzicht van Bohlins geschriften in het Zweeds, alsmede de recensies en commentaren daarop, zij hier verwezen naar Himmelstrup (nrs. 4081 t/m 4136; 4215-17, 4245-47 - 'Skrifter paa Svensk om Kierkegaard'). Voorts zien we Bohlin door Himmelstrup vermeld worden in de Duits-talige zowel als in de Frans-talige secties 'Skrifter', met een overzicht waarvan ik de biografische notitie besluit.

Himm.nr. 4464: Torsten Bohlin: *Kierkegaard als Apologet*, in: *Wort und Tat* 1921, n 8, Febr., p. 1 ff.; nr. 4465: Torsten Bohlin: *Drei Kierkegaardbücher*, in: *Zeitschrift für Kirchengesch.* 49: N.F.12: 1930, pp. 247-55; nr. 4465: *Der Geist mach lebendig. Ein Beitrag zum Verständnis von Kierkegaards Glaubensauffassung*, in: *Zeitschrift für System. Theol.* 16: 1939-40, n. 3-4, pp. 456-61; nr. 4467: *Angst, Verzweiflung und Glaube. Ein Beitrag zum Verständnis der Sündenauffassung bei Kierkegaard*, in: *Glaube und Ethos. Festschr. für Georg Wehrung*. Stuttgart 1940, pp. 141-51 (artük.); nr. 4442: *Torsten Bohlin: Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart. Eine Studie*. Aus dem Schwedischen (*) von Ilse Meyer-Lüne, München & Berlin 1923, 179 pp. (Philos. Reihe, hrsg. von Alfr. Werner, bd. 78) *= vert. van Bohlin, 1919: *Sören Kierkegaards och Nutida Reliöst Tänkande. En Studie*; zie voor resp. Himm. nrs. 4443 en 4455 de noten 163 en 164.

'Skifter paa Fransk om Kierkegaard' : Himm.nr. 6240: Torsten Bohlin: *La piété de Kierkegaard*, in: *Foi et Vie* 35, Paris 1934, n. 64 août-sept., pp. 621-38; nr. 6241: *Søren Kierkegaard, L'Homme et L'Oeuvre*. Trad. par p. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds 1941, VIII + 268 pp.; vert. van: *Søren K., Mannen och Verket*, 1939.

{79} 1928; W.J. Aalders: E. Geismar, *Søren Kierkegaard I en II ; III ; IV* ¹⁶⁹. In: *Nieuwe Theologische Studiën*, 11e jrg., p. 25-26, p. 249; p. 249-250 (rubriek 'Uit de kaartenkast - Verschijningen en Verschijnselen')¹⁶⁰.

Teil I: *Die Erziehung zum Beruf* "Dit is een zeer belangrijk boek. Niet voor hen, die Kierkegaard opvatten als een standpunt, een methode, een structuur. Maar voor hen, die in hem zien den levenden, typischen geestemensch. Zoo doet Geismar zelf, die zich daardoor het recht vindiceert in K. te onderscheiden het absolute en het relatieve, het gezonde en het zieke....Geismar is de groote Kierkegaard-kenner en in vele - hoewel volstrekt niet alle - opzichten aan K. verwant. Daarom is dit boek van groote waarde, ook na dat van Bohlin en van Gilg.

Voor al is het waar wat Brunner onlangs geschreven heeft, dat K's gedachten pas beginnen invloed uit te oefenen op de ontwikkeling der theologie."

Teil II: *Dichter der Stadien* "Een en ander wordt door G. met groote fijnheid en duidelijkheid gedaan. Men komt zoo onmiddellijk tegenover Kierkegaard te staan, en daarmee tegenover de groote esthetische, ethische en religieuze vragen, waarvan hij de drager is."

Teil III: *Lebensphilosophie* "Geismar ontwikkelt de tegenstelling tusschen Hegel en Kierkegaard zeer duidelijk, men zou bijna zeggen: dramatisch. Hij zegt ervan: 'Hegel sagt: die Philosophie ist ihre Zeit in Begriffen dargestellt; Kierkegaard hätte sagen können, seine Philosophie sei der Widerstand gegen die Grundtendenz ihrer Zeit, dargestellt in persönlicher Gestalt' (S. 252)."

Teil IV: *Märtyrer oder Dichter?* "Reeds deze titel bewijst, hoe de behandeling der stof congeniaal is met het onderwerp. Zij doet het volle recht wedervaren aan de paradoxie van Kierkegaard's persoon en geestesuitingen....Geismar staat volstrekt niet bevangen tegenover zijn onderwerp. Hij is wel degelijk critisch. Maar zijn critiek is er een van volstrekt 'verstehende' piëteit. Dit wordt een werk van hooge waarde."

{80} 1929; W.J. Aalders: Ed. Geismar, *Søren Kierkegaard V en VI*. In: *Nieuwe Theologische Studiën*, 12e jrg., p. 275.

Teil V: *Nur die Wahrheit, die demütigt, erbaut* "Hier worden de "stichtelijke" geschriften van Kierkegaard behandeld op de wijze, die wij van Geismar gewoon zijn."

Teil VI: *Der Kirchenstürmer* "Deze laatste aflevering behandelt Kierkegaard's strijd tegen de Kerk en zijn dood. Daarop volgt een treffend woord van den schrijver aan den lezer, dat besloten wordt met een gebed....De belangstelling voor Kierkegaard is tegenwoordig groot en algemeen. Zij moet haar ernst bewijzen door Kierkegaard zelf te leeren kennen. Hiertoe is dit boek een voortreffelijke gids. Geismar is geen critiekloos navolger van Kierkegaard. In zijn slotwoord noemt hij Bröckner als die werkelijk Kierkegaard heeft voortgezet en met wiens boeken *Glauben und Wissen* en *Das Religiöse in seiner Einheit mit dem Humanen* hij instemt in zooverre zij een synthese uitdrukken. Dit belet hem niet, integendeel, aan de antithese van

Kierkegaard en aan Kierkegaard zelf volle recht te doen wedervaren. Voor onze predikanten en studenten is dit voortreffelijke lektuur."

EDUARD GEISMAR (1871-1939)

Geismar, 'van huis uit' predikant, later (vanaf 1921) hoogleraar systematische theologie aan de universiteit van Kopenhagen, debuteerde met een Kierkegaard-artikel in 1913¹⁶⁷), en bleef, vergelijkbaar met bij voorbeeld Bohlin, tot aan zijn dood zeer actief in de Kierkegaardstudie. Talrijke recensies en artikelen (zoals de recensie van Bohlin (1925): *Omkring Kierkegaard* in T.T. (*Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1925, pp. 292-339) zouden uiteindelijk uitmonden in zijn hoofdwerk, de bestseller *Søren Kierkegaard - Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed* (Gads Forlag, København, 1926-28).

De populariteit van dit werk was vermoedelijk te danken aan het feit, dat Geismar daarin de vele gespecialiseerde studies, sinds het begin der 20e eeuw verschenen, kon samenvatten en toegankelijk maken voor een breed publiek: dat wil zeggen dat ook de smelle Duitse vertaling van de zes delen ertoe zal hebben bijgedragen, dat Geismar internationaal beschouwd werd als dé grote Kierkegaard-autoriteit.

Thulstrup (1969) schrijft trouwens: "Leider ist die Übersetzung, die er selbst durchgesehen hat, mangelhaft und in vielen Fällen sogar fehlerhaft (so wird das Verbum 'brauchen' statt 'gebrauchen' verwendet, 'vordem' statt 'bevor' oder 'ehe')", en verder: "Es ist nicht unberechtigt, das grosze Werk wesentlich als Geismars Apologie gegen die anzügliche Angriffe Kierkegaards auf die idealistische Philosophie, mit der Geismar in seiner eigenen Theologie ungern die Verbindung aufgeben möchte, und auf die Dänische Volkskirche, mit der Geismar sich stets innig verbunden fühlte, aufzufassen" (a.w. p. 91).

Geismars delen baseren zich weliswaar op de totale toen voorhanden zijnde Kierkegaardliteratuur, maar zijn toch speciaal beïnvloed door de bronnen van P.A. Heiberg (1864-1926) op psychologisch gebied, en op theologisch gebied door die van Bohlin. En te mediëren tussen de methoden en standpunten van deze beide zeer verschillende denkers levert niet zelden problemen op, waarover Henriksen (1951) onder meer opmerkt: "In the antagonism on this point between Heiberg and Bohlin, Geismar as in numerous other cases, sides with the latter when he needs most, but tries to save as much as possible of Kierkegaard's person and works for the sound Church life and Christian life. The enduring impression of the work therefore is its more personally motivated than methodically supported attempt to reconcile and smooth out" (a.w. p. 155-56).

Voor een compleet overzicht van Geismars geschriften in het Deens verwijs ik naar Himmelstrup (nrs. 2353 t/m 2383). De toegang tot het Duitse taalgebied kwam tot stand (vgl. noot 167) via het *Zeitschrift für systematische Theologie* (Gütersloh, 1923-24; Himm.nr. 4659), terwijl zijn verwevenheid met het Duits-talige Kierkegaard-onderzoek ook blijkt uit tal van artikelen in andere Duitse tijdschriften (zie Himm.nrs. 4659 t/m 4699). Voor het Franse taalgebied kunnen genoemd worden: (Himm.nr. 6307) *La victoire sur la doute chez Søren Kierkegaard*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 6: Paris 1926, n. 1, janv.-fevr., p. 3859, en (Himm.nr. 6308): *La personnalité de Kierkegaard* (Conférence à l'Institut des Études scandinaves de la Faculté des Lettres de Paris, 2. & 4.2.1933); in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 40: Paris 1933, n. 2, avril-juin, p. 137-59.

Voor het Engels/Amerikaanse taalgebied tenslotte: (Himm.nr. 5848) *Lectures on the religious thought of Søren Kierkegaard*, with an introduction by David F. Swenson, Minneapolis, 1937 (2e dr. 1938).

{81} 1929; Gerard Heymans: Kierkegaard-vermelding in de *Inleiding tot de Speciale Psychologie*, Haarlem, De Erven Bohn, p. 231.

Ook in dit boek (cf. mat.st. {34}), maar nu in het Nederlands, wordt Kierkegaard door Heymans geplaatst temidden van Charlotte Brontë, Ellen Key, Amiel, Maine de Biran, Malebranche, Jean-Jacques Rousseau ('althans in zijn latere jaren') en Thackeray, en valt dus onder het type, "dat in hoofdzaak samenvalt met dat van de 'melancholici' der oude temperamentleer en van de 'émotifs sentimentaux' of 'melancholiques' volgens Malapert".

{82} 1927; W. Leendertz: recensie van Eduard Geismar, *Sören Kierkegaard. Sein Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen übersetzt. Teil I. *Die Erziehung zum Beruf*. Göttingen, 1927.

In: *Alg. Weekblad voor Christendom en Cultuur*¹⁷⁰⁾, jrg. 3 (1926-27), 9 sept., no. 45, p. 7.

Het is opvallend dat Leendertz de Duitse Geismar bespreekt, en niet de oorspronkelijke Deense editie, maar voor het overige zijn Leendertz' recensies (die merkwaardig genoeg niet vermeld worden door Himmelstrup) veruit superieur aan die van W.J. Aalders.

"Voor ons ligt het eerste van zes deelen, waarin Prof. Geismar uit Kopenhagen ons Kierkegaard zal teekenen. Wie zijn vroegere publicaties over Kierkegaard las weet, dat Prof. Geismar niet enkel grondig alle bronnen kent, op grond waarvan hij een eigen en in verschillende opzichten nieuwen kijk op Kierkegaard gaf, maar ook dat hij zich religieus congeniaal in diens zieleleven en strijd kan inleven.

Dit eerste deel doet ons met verlangen uitzien naar het volgende, want het heeft de belofte in zich dat ons hier het beste werk over Kierkegaard geschonken zal worden. Om over de tweedehandsche boeken te zwijgen, er is de laatste 15 jaar uitnemend bronnenonderzoek gepubliceerd, maar 't bleef detailwerk: we misten nog het boek, dat ons op grond van alles wat aan 't licht kwam den geheelen Kierkegaard voor oogen stelde. Dit geeft ons Geismar. Hoewel we hier pas de teekening tot en met de breuk zijner verloving hebben, dus zijn eigenlijke schrijvers-werkzaamheid nog niet begonnen is, kunnen we reeds zien, dat ons eerste klas arbeid geschonken wordt. Is trouwens die vroege periode niet bij uitstek belangrijk, omdat hierin reeds alles geboren of voorbereid wordt?

De behandeling is uitnemend, psychologisch fijn en vroom van toon. Mij trof de groote teerheid en voorzichtigheid, waarmee de moeilijke vragen worden aangevat, waardoor hij menigmaal tot een non liquet komt, b.v. ten opzichte van de hypothese Heiberg in diens "En Episode etc.", "den doorn in het vleesch", de zonde van den vader, het "Erdbeben", de reden van de breuk zijner verloving.

Zijn voorzichtigheid komt duidelijk uit ten opzichte van Heiberg's door velen aanvaarde hypothese, die ook m.i. zeer aanvechtbaar is, maar ook wanneer Geismar zelf een 'mogelijkheid' oppert (p. 101), waarbij hij dan niet nalaat de bezwaren er tegen in het licht te stellen.

Opmerkelijk is hoeveel licht hij uit "Het begrip angst" op deze vroege periode laat vallen.

Ik noemde het boek vroom van toon, maar om geen verkeerden indruk te wekken: Geismar geeft ons hier een wetenschappelijk werk. Kierkegaard's religieuziteit en zijn opvatting van het Christendom staan - hoe zou dat ook anders kunnen? - in 't

middelpunt: maar het is zóó geschreven, dat het genoten kan worden door ieder ontwikkeld lezer.

Wie zich met Kierkegaard wil bezig houden mag niet verzuimen dit boek te bestudeerden."

W.L.

{83} 1928; W. Leendertz: recensie van Eduard Geismar II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927.

In: *Alg. Weekblad voor Christendom en Cultuur*, jrg. 4 (1927-28), ca. eind febr. '28, no. 20, p. 8.

"Toen ik in dit weekblad van 9 September 1927 het eerste deel aankondigde, schreef ik dat "het de belofte in zich had, dat ons hier het beste werk over Kierkegaard geschonken zou worden". In dit tweede deel wordt m.i. een gedeelte van die belofte vervuld.

Ik heb maar één bezwaar en ik vermoed dat iedere lezer dit met mij deelen zal: dat men niet door kan lezen, want deel 3 komt pas in Februari."

Deze 'small talk' van Leendertz is toch niet helemaal te vatten: deel 2 in het Deens was er al in 1926, de delen 3, 4 en 5 kwamen uit in de loop van 1927, en ook het laatste deel van de Deense editie is reeds verschenen, als Leendertz nog op deel 3 van de Duitse editie zit te wachten!

"Geismar bezit de gave om een boek over Kierkegaard te schrijven, dat niet enkel hem boeit, die den Deenschen denker niet of slechts eenigszins kent, maar ook hem, die de lange reeks van werken van Kierkegaard bestudeerde. Hij weet de stof op nieuwe wijze te groepeeren en telkens verrassend licht op vele plaatsen te laten vallen.

Kierkegaard zelf wilde geen "Augustinische Dogmatik" schrijven, die hem napraters zou leveren, doch moeilijkheden scheppen, opdat de lezer deze persoonlijk zou trachten te overwinnen. Den lezer der pseudonieme geschriften geeft hij "vele nooten te kraken". 't Doel is steeds God te vinden. Maar als hij nu over religie "an die Gebildeten unter ihren Verächtern" schrijft, doet hij dit niet in theorieën, want waarop het religieus aankomt is niet de toeëigening van meeningen enz., maar de omvorming der existentie. Daarom teekent hij de geestelijke levensmogelijkheden in levende menschentypen en in deze de beweging van deze omvorming.

De verdienste van Geismar is, dat hij ons die beweging doet gevoelen; daardoor blijft hij tot het einde toe boeiend. In dit tweede deel wordt de geestelijke beweging in de eerste pseudoniemenreeks levend. Speciaal wil ik wijzen op de door Geismar zoo duidelijk geteekende en voor het verstaan van Kierkegaard zoo belangrijke "Doppelbewegung der Unendlichkeit".

Op de vele belangrijke nieuwe opmerkingen en gezichtspunten kan ik hier niet ingaan. Slechts stip ik aan de hypothese Hirsch betreffende Entweder-Oder (147, 148) en het laatste hoofdstuk "psycho-analyse". Ook vindt men in dit deel een nieuw portret van Kierkegaard."

W.L.

1928; W. Leendertz: recensie van Eduard Geismar III, Van den Hoeck & Ruprecht, Göttingen 1928.

In: *Alg. Weekblad voor Christendom en Cultuur*, jrg. 4 (1927-28), ca. eind aug. '28, no. 43, p. 7-8.

"In dit deel wordt Kierkegaard's levensfilosofie geschilderd, zijn "existentieel denken" en zijn opvatting van het Christendom tegenover de Hegelsche speculatie geplaatst. Geismar laat ons zijn strijd tegen Hegel zien, maar ook hoe deze strijd en het gebruik van Hegelsche denkvormen bij Kierkegaard tegen zijn wil een verborgen Hegelianisme liet insluipen. Ik formuleerde dit vroeger: "Hij wordt de antipodie, de negatie van Hegel; zijn aanvankelijke liefde voor Hegel wordt tegenzin, haat, maar er blijft toch nog zooveel van Hegel in hem". Geismar kon dit echter veel breder en grondiger aantonen.

Wat K's Christendom betreft, hier is een van de belangrijke vragen: in hoeverre K. meent, dat de verhouding tot de cultuur negatief moet zijn, of zijn Christendom ascetisch was. Wat Geismar's houding tegenover K. in dit opzicht betreft, geef ik een typerend citaat: So ist es nicht möglich auf eine bestimmte Stelle zu weisen, an der K's Grundfehler liegt. Des öfteren, wenn man darauf zeigen will, entdeckt man, dasz K. das, was man zu sehen geglaubt hatte, selbst weit klarer gesehen hat. Und überall da, wo man einsetzt, stöszt man auf eine Menge tiefliegende Probleme, über die nachzudenken man genötigt wird; und wenn man damit fertig ist, dann kann man kommen und wieder mit K. verhandeln. Darum ist es so fruchtbar, sich auch mit seinen Fehlern einzulassen. Weil etwas krankhaftes an seiner Auffassung des Christentums ist, und dieses Krankhafte viele Quellen hat, die wir nicht klar durchschauen können, wird es uns ebenso unmöglich, ihm nach dem Munde zu reden wie den Fehler auszumerzen. Hierfür müssen wir Gott dankbar sein; es fordert nämlich die Arbeit von Seiten des Einzelnen, zu der K. die Menschen durch die indirekte Mitteilung hat führen wollen".

W.L.

1928; W. Leendertz: recensie van Ed. Geismar IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1928.

In: *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, jrg. 4 (1927-28), ca. okt. 1928, no. 52, p. 8.

"Hier wordt Kierkegaard's ontwikkeling na de voltooiing der pseudoniemen-reeks (Dec. 1943) geschilderd tot den tijd, waarin de gedachten rijp werden, die in zijn aanval op de kerk losbarstten. Wie dezen zoo belangrijken tijd niet kent uit Heiberg's hoofdwerk over Kierkegaard, dat enkel in het Deensch verschenen is, zal hier veel vernemen, dat hij uit de hier te lande bekende Kierkegaard-literatuur nog niet wist.

Wat de pseudoniemen-reeks betreft, merk ik op, dat Geismar het 'Gezichtspunt' "ein einzigartig zuverlässiges Dokument" noemt, hetgeen ten onzent door sommigen m.i. ten onrechte was ontkend. Men vond dat "plan al heel weinig passend bij een dichter en achteraf ingelegd: men ging doctrinair er van uit "zoo doet een dichter niet", maar vergat alle feiten te laten spreken en deze te bezien in het licht van de psychische gesteldheid van den zwaarmoedigen Kierkegaard, wiens gedachtegangen anders waren dan van "den" dichter. Ik onderschrijf dan ook gaarne Geismar's oordeel (pag. 411): Namentlich musz man die Art bewundern, auf die er das Zwischending zwischen etwas Geplantem und Gottes Erziehung, das die pseudonymen Schriften gewesen waren, zu schildern gewuszt hat."

W.L.

{84} 1929; M. van Rhijn: *Kierkegaard in Nederland*.

In: *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*¹⁷⁰⁾, vrijdag 26 april 1929, 5e jrg., no. 26, p. 1-2.

Met dit materiaalstuk treffen we voor het eerst in de geschiedenis van de Kierkegaard-receptie in Nederland een poging aan, een historisch overzicht te geven van personen die zich ten onzent met Kierkegaard hebben beziggehouden.

Het artikel van M. van Rhijn laat zich indelen in een zestal stukken, elk van ongeveer gelijke lengte.

Het eerste, inleidende stuk bestaat toch weer uit een opsomming van de Oosterburenteologen Karl Heim te Tübingen, de Göttinger dogmaticus Em. Hirsch, en de Zwitsers Barth, Brunner, Gogarten e.a.: "Niet dat de Zwitsers in alle opzichten bij Kierkegaard aansluiten. Men zou de stelling kunnen verdedigen, dat Karl Barth van de twee lijnen bij Kierkegaard: de lijn der religieuze ervaring of der subjectiviteit, er de lijn der paradox, d.w.z. de orde van het contrast tusschen eeuwigheid en tijd, - alleen de laatste lijn heeft opgenomen en de andere heeft verwaarloosd. Maar Barth heeft de paradox van Kierkegaard, met de eigenaardige zienswijze over eeuwigheid en tijd, zóó sterk uitgewerkt, dat zijn theologie vrijwel ontwricht zou worden, wanneer men er alles wat aan Kierkegaard herinnert, uit verwijderde.... En eindelijk heeft E. Geismar door zijn prachtige biographie, die in dit blad door Dr. Leendertz werd besproken, een voorlopige afsluiting aan het onderzoek naar het leven en denken van den eenzame van Kopenhagen gegeven."

In het tweede stuk volgt een terugblik op de personen die zich de laatste dertig jaren (dus van ca. 1900-1930) in 'ons vaderland' met Kierkegaard hebben ingelaten: Mevr. De la Saussaye-Martin, Prof. van Dijk, Prof. Kristensen ("die te Leiden door zijn colleges invloed op de verspreiding van de werken van den grooten Scandinaviër heeft geoefend"), Ds. G.J.A. Jonker, Dr. W. Leendertz ("de eerste Nederlander, die, met persoonlijke kennis van het Deensch, een uitvoeriger wetenschappelijke studie over hem in zijn dissertatie durfde te geven"), Jacqueline van der Waals ("1921 in *Onze Eeuw*", Prof. Boer ("die in hetzelfde tijdschrift (1924) een opstel over Kierkegaard in Noorwegen bijdroeg").... Van de "Liefdedaden" verscheen er in 1919 een Nederlandsche vertaling."

"Stellen wij echter de vraag wie de eersten zijn geweest, die in ons land de aandacht op Kierkegaard hebben gevestigd, dan moeten hier met dankbaarheid de namen van Dr. A.J.Th. Jonker en Ds. H.H. Barger worden vermeld", aldus van Rhijn, in het derde stuk terugblikkend op de beginperiode van voor de eeuwwisseling: "De bekende Utrechtsche predikant Ds. Barger bewerkte, in de pastorie te Bloemendaal, een vertaling van drie toespraken van Kierkegaard, die onder den titel "Aanmerkt de Leliën des v elds en de vogelen des hemels" bij Bredée, te Rotterdam, het licht zagen. Deze zeldzaam mooie toespraken zijn thans uitverkocht en 't is bijzonder jammer, dat zij vrijwel van de boekenmarkt zijn verdwenen. Er is in deze stukken iets ongewoon liefelijks, en zij kunnen niet genoeg worden aanbevolen aan hen, die Kierkegaard nog niet in zijn groote kwaliteit als trooster hebben leeren kennen" (cf. mat.st. {11}).

In de biografische notitie n.a.v. mat.st. {7} is al geciteerd wat van Rhijn vervolgens over A.J.Th. Jonkers *Wees Gewaarschuwd* opmerkt; wat in de eveneens in 1929 verschenen biografie door van Rhijn over Jonker, zeer breed uitgemeten wordt, namelijk de relatie tussen Kierkegaard en Jonker, reserveer ik voor de biografische notitie over van Rhijn (zie aanhangsel bij dit mat.stuk).

Dit derde stuk van het artikel *Kierkegaard in Nederland* wordt door van Rhijn besloten met de opmerking: "Er zijn in zijn preeken en in zijn geschriften geheele stukken, die rechtstreeks uit de van Kierkegaard verkregen inspiratie zijn geboren, en men kan in groote lijnen zeggen, dat in zijn gedachtenwereld de prediking van De la Saussaye Senior en die van den genialen Deen een huwelijk hebben gesloten...."

Het vierde stuk geeft passages uit de brieven van J.H. Gunning (cf. mat.st. {5}) en Nicolaas Beets (cf. mat.st. {7}), terwijl in het vijfde stuk van het artikel een passage uit de brief van J.J.P. Valetton, als reactie op G.J.A. Jonker, is afgedrukt (reeds aangehaald in het bij mat.st. {8}) behorende biografische schetsje van Ds. G. Jonker). In het zesde en laatste stuk komt M. van Rhijn tot de slotsom, dat "de wijze waarop verschillende voormannen der Ethische richting op Kierkegaard gereageerd hebben in zekeren zin een typisch beeld geeft van de ontwikkelingsgeschiedenis dier theologie". Gunning zou zijn tijd ver vooruit geweest zijn, Nicolaas Beets "geeft den indruk, dat Kierkegaard min of meer aan hem voorbijging" (zie mat.st. {7}), terwijl De la Saussaye Junior, en vooral Valetton en Van Dijk toch de nodige bezwaren zouden hebben gehad (zie mat.st. {24}).... "Maar meer dan bij de drie bovengenoemde ethische professoren, is het bij hen (nl. Barger en de gebroeders Jonker - vdB) gekomen tot een bewust aansluiting zoeken bij Kierkegaard.

Is het niet eigenaardig, dat Kierkegaard het meest gepakt heeft de drie mannen, die het grootste deel van hun leven hebben gewijd aan de practijk in dienst van de Kerk?

M. VAN RHIJN (1888-1966)

M. van Rhijn werd in 1916 studie-secretaris van de N.C.S.V. en promoveerde in 1917 te Groningen op een proefschrift over Wessel Gansfort. In 1926 werd hij hoogleraar kerkgeschiedenis te Utrecht. Naast het boven weergegeven artikel verscheen van zijn hand o.m. een studie over van Oosterzee, diverse nieuw-testamentische studiën en artikelen, een biografie over Jonker, en tenslotte in 1941 nog een kleine monografie over Kierkegaard: *Sören Kierkegaard. Een indruk van zijn leven en denken*. (Baarn, Bosch en Keuning, 56 pp. + 2 portretten; HIMM.nr. 5666).

Uit de biografie *Aart Jan Theodorus Jonker (1851-1928)*³⁷, Amsterdam, H.J. Paris (speciaal de pgs. 86 t/m 105), verdienen inzake de relatie A. Jonker - Kierkegaard, de volgende passages nog speciale vermelding.

p. 87: "Naarmate het leven moeilijker voor hem werd, werden ook zijn prediking paradoxaler, de formulering dialectischer, de zinnen puntiger en korter, en het geheel hartstochtelijker en bewogener. Het ging later hoe langer hoe meer overal tot in de nieren. Steeds meer werd het: Kierkegaard."

p. 99: "Tot dusver bespraken wij den invloed van Kierkegaard, zooals deze in Jonker's beschouwingen over het absolute, de subjectiviteit, de paradox, en het geloof kan worden aangewezen."

p. 102: "In de verhouding van den geloovige tot Christus is het, evenals bij Kierkegaard, niet de verheerlijkte Christus, maar de gekruisigde Christus, niet de Christus van 1900 jaren, maar de Christus van 33 jaren, die ons tot Zich roept....Bij geheel deze Kierkegaard'sche beschouwingen verwondert het volstrekt niet, dat Jonker in zijn prediking, evenals Kierkegaard, hoe langer hoe minder van de Kerk als instituut heeft verwacht....Men was er de navolging van Christus, de "gelijktijdigheid" kwijt."

p. 105: "Waar Kierkegaard op hem als een vagevuur had gewerkt, daar stond hij op den Dordtschen preekstoel als een getuige van God, als een geïnspireerde, die nu eens zijn gehoor onbarmhartig striemde, zoodat er menschen onder den tusschenzang wegliepen, dan weer onvergetelijk liefdevol noodigde en oprichtte."

Tenslotte is van Rhijns literaturopgave m.b.t. 'de gedachtenwereld van Kierkegaard' in een noot op p. 87 nog interessant:

"Torsten Bohlin, *Kierkegaards Dogmatische Anschauung*, Gütersloh 1927; E. Geismar, S. *Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Göttingen 1927 ff.; H. Diem, *Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard*, München 1928. Over

de levens- en wereldbeschouwing van De la Saussaye senior: A.M. Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye*, Groningen, 1905.”

{85} 1929; W. Leendertz: recensie van Ed. Geismar V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929, 3.50 Mrk.

In: *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, jrg. 5 ('28-'29) ca. juli 1929, no. 35, p. 7.

“In dit deel behandelt Geismar de stichtelijke geschriften van Kierkegaard. “Er soll und kann nicht nach den pseudonymen Schriften beurteilt werden, sondern nach den leitende Gedanken der erbaulichen Schriften” (503 cf. 550). In deze werken komt ‘t diepste, dat in hem leefde tot uiting en spreekt hij direct tot ons. Daardoor is dit deel ‘t makkelijkst te verstaan en zal tot velen spreken mede door de groote citaten, die ons de zeer bijzondere qualiteiten van Kierkegaard als stichtelijk schrijver alsook zijn manier om de ziel van zijn hoorder te benaderen doen voelen.

Hier worden niet enkel de eischen voor een stichtelijke rede besproken, maar krijgt men tevens ‘t voorbeeld, dat eraan voldoet, zoodat dit 5e deel door geen predikant zonder winst gelezen kan worden. Tracht hij aan die eischen te voldoen, brengt hij er mogelijk iets van terecht in de praktijk, dan zal hij geen breede schare trekken, maar zelf deemoedig en gesticht den kansel afdalen en - misschien zullen enkele hoorders met hem “opgebouwd” worden in dien eigenaardig Kierkegaardschen zin van “opgebouwd van den grond af”.

R'dam

W. LEENDERTZ

1929; W. Leendertz: recensie van Ed. Geismar VI, Göttingen, 1929.

In: *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, jrg. 5, no. 51, p. 7.

“Met dit 6e deel sluit Geismar zijn biographie van Kierkegaard af. Bij deze laatste periode van diens leven is het de vraag of zijn heele denken hierheen tendeerde zooals b.v. Heiberg meent of dat het hier een wending neemt gelijk Geismar het beschrijft. Er zit in Geismar's laatste deel iets brokkeligs, m.i. veroorzaakt doordat de schrijver hier teveel zelf aan ‘t woord is, zijn eigen opvatting van het Christendom en de Kerk meedeelend. Ook de toon is anders geworden; er zit iets prekerigs in. Zoo staat dit laatste stuk niet op de hoogte der vorige deelen.”

W. LEENDERTZ

{86} 1930; A. (= W.J. Aalders): W. Ruttenbeck, *Sören Kierkegaard; Der Christliche Denker und sein Werk* (1929, Berlin/Frankfurt, R. Seeberg, Trowitz und Sohn: 25e Stück der *Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*¹⁷¹⁾.

In: *Nieuwe Theologische Studiën*¹⁶⁰⁾, 13e jrg., p. 155.

“Het eerste boek behandelt den denker; het tweede het werk; het derde Kierkegaard en de Duitse theologie. Voor de eerste beide deelen kan men als parallel het boek van Geismar en vooral dat van Bohlin noemen. Het derde heeft geen parallel en is dus van bijzondere beteekenis, vooral de tweede helft, die Theologie der Gegenwart unter der Einwirkung Kierkegaards. Hier vindt men onder andere de betrekking tusschen Kierkegaard en Heim, Barth, Gogarten, Brunner, Bultmann, Peterson, Weber behandeld en de opvatting van Geismar en Bohlin beoordeeld....Dat Kierkegaard op zeer bijzondere wijze aan de mentaliteit van nu tegemoet komt bewijst zijn invloed ook in R.C. kringen (Haecker, Guardini) en bij filosofen (Heinemans, Heidegger,

- die trouwens ook R.C. is). Het boek van Ruttenbeck met zijn principiële aanpak houdt hiermede goed rekening."

2.5.2 Karakterisering der periode (1920-1930)

Nemen we bij deze retrospectieve terugtocht door het afgelopen decennium ons vertrekpunt bij het laatste materiaalstuk, en nemen we het daarin door Aalders gerecenseerde werk zelf van Ruttenbeck (1929) eens ter hand. Het bijzondere van dit bijna 400 pagina's tellende werk bestaat er nog niet eens zozeer in, dat Ruttenbeck ons in zijn 'Einleitung' reeds attendeert op de Kierkegaard-receptie bij de Duitse filosofen Jaspers, Spranger en Heidegger en bij de Duitse katholieken Haecker, Guardini en Ernst Michel (en "dasz die Wirkung Kierkegaards in der Jetztzeit selbst über die konfessionellen Schranken hinüberreicht"), maar vooral daarin, dat Ruttenbeck middels zijn 'Bibliografie' (p. 361-371) met 204 titels praktisch de totale Duits-talige en Scandinavische Kierkegaard-literatuur vanaf het begin tot aan 1930 opsomt.

In zoverre is de aanpak van Ruttenbeck grondlegend voor ieder Kierkegaard-recepticonderzoek, dat hier gedemonstreerd wordt hoe de geschiedschrijving van de Kierkegaardstudie in een land zich moet baseren op een zo volledig mogelijk totaaloverzicht van verschenen Kierkegaard-literatuur. (Aalders b.v. verzwijgt in [86] de bibliografie achterin Ruttenbeeks boek).

Kijken we van hieruit nog eens terug naar de materiaalstukken [84] (van Rhijn, 1929) en [72] (R.C. Boer, 1924). Stelde R.C. Boers *Kierkegaard in Noorwegen* nog de vraag naar 'personen en richtingen (meervoud)', voor van Rhijn spreekt het klaarblijkelijk vanzelf dat 'Kierkegaard in Nederland' betekent: Kierkegaard en 'de ethische richting binnen onze vaderlandse theologie'.

Had van Rhijn zich gebaseerd op een overzicht van feitelijke Nederlandse Kierkegaardliteratuur in de geest van Ruttenbeck, dan had ten eerste zijn artikel als primaire bron voor dit receptieonderzoek kunnen fungeren (zoals Ruttenbeeks bibliografie als primaire bron zou hebben kunnen dienen voor Himmelstrups Duits-talige secties), en ten tweede zou van Rhijn dan de opvatting, dat Kierkegaard gedurende de eerste halve eeuw in Nederland het monopoliebezit zou zijn geweest van de Ethische Richting, niet staande hebben kunnen houden.

Nu liggen de zaken zo, dat afgezien van de verdienste van van Rhijn, ons te attenderen op Leendertz' recensies van Geismar, de bijdrage *Kierkegaard in Nederland* (1929) het niveau van 'de preek voor eigen parochie', het niveau van de 'hints' niet geacht kan worden te overstijgen. Er zijn analogieën met Aalders' bijdragen.

Enerzijds krijgt men de indruk, dat Aalders voeling heeft met de polsslag van de Kierkegaardstudie. Hij stapt althans in 1926 (mat.st. [76]) in, en begint naar aanleiding van Gilg een aantal interessante namen te noemen (Jaspers, Gemmer etc.). Anderzijds moet de lezer alles zelf maar uitzoeken, zelf maar zien dat hij 'connaissance' wordt ("de lezer moet dan zelf tegenover Kierkegaard zelve zijn houding bepalen").

Aalders' informaties zijn dus niet zozeer onjuist, dan wel 'niet treffend': de historische dimensie ontbreekt er eenvoudigweg aan.

En als hij dan in 1933 eindelijk 'tijd heeft gevonden voor een bredere behandeling' (cf. laatste zin van [78]) in zijn 45 pagina's tellende artikel *Het Woord Existentie in het Moderne Wetenschappelijke Spraakgebruik*, dan zien we daarin hoe Ruttenbeeks informaties Aalders van pas kwamen, evenwel zonder dat door Aalders naar deze studie verwezen wordt.

Het woord 'existentie' loopt namelijk als een rode draad door Ruttenbecks *Sören Kierkegaard, der Christliche Denker und sein Werk*, en wel in het bijzonder bij de behandeling van (het door Aalders wel in {86} genoemde tiende hoofdstuk) 'Die Theologie der Gegenwart unter der Einwirkung Kierkegaards': "Wir erleben in der Gegenwart eine 'Kierkegaard-Renaissance'. Gerade auch bei Erben des scholastischen und modernen Idealismus beobachtet man ein starkes Bemühen um einen neuen existentiellen Realismus. Kein Wunder, wenn dieses Bemühen, herauswachsend aus einer Reaktion, nicht selten die Leidenschaft und Einseitigkeit der Reaktion zeigt. Die Aufnahme des Kierkegaardsche Existenzgedankens, der so einen wohlbereiteten Boden findet, ist zweifach. Auf der einen Seite wird der Begriff der Existenz unmittelbar als Grundlage zum Aufbau einer Theologie verwendet, auf der anderen Seite dagegen wird gerade von dem Gehalt jenes 'Gedankens' aus zu erweisen versucht, dass existentielle Theologie eine Unmöglichkeit bezeichnet" (a.w. p. 290; voor wat betreft dit laatste verwijs ik m.b.t. Nederland naar Schilder ({65}. cf. noot 146).

Ruttenbeck noemt Christoph Schrempf¹⁷²⁾ en Grisebach¹⁷³⁾, vervolgens Hermann Diem¹⁷⁴⁾, daarna Karl Heim ("evangelischer Apologetik"), Karl Barth ("Deus absconditus" in *Dogmatik*, p. 216)¹⁷⁵⁾, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, en vervolgens weer een theoloog die een afwijzend standpunt inneemt: Erik Peterson¹⁷⁶⁾ in wiens werken *Was ist Theologie?* (1925) en *Die Kirche* (1929) door Ruttenbeck een springplank naar het katholieke christendom wordt gezien¹⁷⁷⁾; "Mit alledem stellt Peterson vor dasselbe Problem, das uns auch Kierkegaard nahegebracht hat. (verwijzend naar Barths *Der Römische Katholizismus als Frage and die Protestantische Kirche*, Zw.d.Z. 1928); Es ist eine durchaus Kierkegaardsche Fragestellung, wenn man den Katholizismus als Frage an den Protestantismus betrachtet."

Via een ettelijke pagina's in beslag nemende noot gaat Ruttenbeck dan zeer uitvoerig in op de katholieken Th. Haecker ("gehört zu dem Kreis von Schriftstellern, dessen Mittelpunkt die Zeitschrift "DER BRENNER" (Innsbruck) darstellt. Zu diesem Kreis sind auch Männer wie C. Dallago und F. Ebner zu rechnen, bei denen ebenfalls der Einfluss Kierkegaardscher Gedanken nachzuweisen ist")¹⁷⁸⁾, R. Guardini en P. Wust ('der Philosoph von Münster' genaamd door v.Kl., 1987³¹⁾)¹⁷⁹⁾.

De uitgebreide noot 276 wordt door Ruttenbeck beëindigd met een uiteenzetting over de eerste katholieke publicatie in Duitsland (1856!): *Streiflichter auf die Neueste Geschichte des Protestantismus. Die Religiöse Bewegung in den Skandinavischen Ländern* in: *Historisch-Politische Blätter F.D. Kathol. Deutschland*, red. von Jos. Edm. Jörg: "Bezeichnenderweise behandelt der Verfasser lediglich den Kirchensturm." (Vgl. Daniëls, 1911, mat.st. {38})¹⁸⁰⁾.

In de 'Nachtrag' besteedt Ruttenbeck tenslotte nog zo'n anderhalve pagina aan "die neueste Auseinandersetzung des Katholizismus mit K.: E. Przywara S.J., *Das Geheimnis K's 1929*." (p. 374-76).

Niet juist is wat von Kloeden (1987)³⁴⁾ (na op p. 49 opgemerkt te hebben: "Diese sonst gute Darstellung bringt im dritten Teil die Verbindungen zwischen der deutschen Theologie und SK") stelt, namelijk: "Wie Przywara kommt er zu dem Schluss, dass SKs Entwicklung schliesslich zur Konversion geführt hätte (cf. auch die schon 1925 erschienene Untersuchung von Ruttenbeck *Das Christusbild Kierkegaards in seinen Grundzügen. Geisteskampf der Gegenwart*)"¹⁸¹⁾.

In de 'Einleitung' komen dan Jaspers, Spranger en Heidegger ter sprake: "Karl Jaspers beruft sich auf Kierkegaard häufiger in seinem Werk "Psychologie der

Weltanschauungen", ja man kann sagen, dass dieses Buch fast auf jeder Seite den Geist des grossen Dänen zeigt."

In een noot specificceert Rutenbeck de bladzijden van de tweede druk (1922) (1e dr. 1919; Berlin, Heidelberg, New York): "Vgl. 13 ff. 69. 71. 75. 103. 107. 109 ff. 114 ff. 225. 245 ff. 255. 269 f. 384. 386. 394 f. 397. 400 ff. 404 f. 406. 408. 419-432. 460. Das "Referat", dass J. S. 419-432 von K. gibt, ist allerdings nicht zutreffend, da er nämlich bewusst alles Christliche ausschaltet. Aber Th. Haecker hat völlig recht, wenn er "Hochland" 22. Jahrgang S. 200 sagt: "...der Heidelberger Professor Jaspers hat ein gut Teil seiner 'Psychologie der Weltanschauungen' mit Kierkegaard bestritten (p. 1, a.w.)....M. Heidegger endlich - in seinem Ringen mit den Fragen von "Sein und Zeit" (*Sein und Zeit* . Erste Hälfte. Halle 1927) - rühmt es Kierkegaard nach, dass er "im 19. Jahrhundert....das Existenzproblem als existentielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht", ebenso auch im Zusammenhang mit dem Phänomen des Seins das Phänomen der Zeit behandelt, sonderlich aber "das existentielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen" habe. Zwar ist er der Meinung, dass es Kierkegaard nicht gelungen sei, dem Phänomen die entsprechende "existentielle Interpretation" zu geben, ja dass ihm letztlich "die existentielle Problematik....so fremd" geblieben ist, "dass er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmaszigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht"; aber es ist doch sichtbar, dass er Kierkegaard entscheidenden Einfluss auf seine Gedankenwelt verstattet. Die Bedeutung, die Kierkegaard für Heidegger hat, ist aber nicht nur deshalb bemerkenswert, weil damit der Einfluss des grossen Dänen auf einen führenden Philosophen der Gegenwart offenbar ist, nicht zuletzt zeigt sich doch eben dadurch, dass die Wirkung in der Jetztzeit selbst über die konfessionellen Schranken hinüberreicht...." (a.w. p. 1-2).

In zijn 'Nachtrag' tenslotte wordt ingegaan op Fritz Heinemanns *Neue Wege der Philosophie. Geist/Leben/Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart* 1929¹⁸²⁾.

Feiten (citaten en exacte bronvermeldingen), feiten (naar volledigheid strevend) en nog eens feiten (niet alleen wie door wie, wanneer en waar, 'beïnvloed' is, maar ook hoe: specificatie van gehanteerde begrippen etc.), daardoor wordt de in-kaart-brenging van Rutenbeck gekenmerkt. Maar minstens even imponerend verschijnt voor ons historisch zien, benevens de (receptie-) wetenschappelijke verdiensten van Rutenbecks publicatie, toch wel het enorme verschil, de principiële onderlingen onvergelykbaarheid tussen het Duitse en het Nederlandse proces van Kierkegaard-acknowledgement; doch tegelijk, (vandaar mijn uitvoerigheid over Rutenbeck, nota bene in deze voorlopige karakterisering van de Nederlandse Kierkegaard-interesse gedurende de twintiger jaren), krijgen we in Rutenbecks terugblik op de Duitse interesse óók een vooruitblik op wat de Nederlandse Kierkegaardinterese in de dertiger jaren automatisch in hoofdzaak gaat bezighouden, nl. de dialektische theologie, de existentiële filosofie, de psychologie en psychiatrie. Onder verwijzing naar de noten 183 t/m 186 (alwaar een chronologisch overzicht van boeken, artikelen en vertalingen gedurende het zesde decennium), valt de kentering in het Nederlandstalige Kierkegaard-receptieklimate als volgt onder woorden te brengen. De Nederlandse Kierkegaard-occupatie raakt vanaf ongeveer het midden van het vijfde decennium definitief ontgroeid aan het (lange aanloop-) stadium van elementaire kennismaking en focust zich meer en meer op verdieping en verbreding van de kennisverwerving. Bij wijze als het ware van snelle inhaalmanoeuvre worden nieuwere generaties invloedrijke Scandinavische en Duitse Kierkegaard-specialisten

geïntroduceerd (recensies [76] t/m [86]). De informatieoverdracht inzake de relevante theologische en wijsgerige ontwikkelingen in het buitenland draagt weliswaar een vrij aanduidingsgewijs karakter, toch zien we naast ook verhoogde implicietheid in deze Kierkegaardliteratuur zich een zakelijker, nuchterder 'tone of voice' manifesteren. Signatuurkwesities rond personen, groepen en media raken sterk op de achtergrond en hebben hooguit nog 'historisch' belang voor hen die de balans willen opmaken (Van Rhijn, 1929). Zo weten we dat het *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur* als het orgaan gold van de 'latere ethischen', waartoe ook Aalders en Van Rhijn te rekenen zijn. Maar om nu hun bijdragen in genoemde periodiek te laten figureren onder de zgn. 'ethische Kierkegaardbelangstelling' lijkt vanuit receptiehistorisch oogpunt een anachronisme. Voorts lijkt het erop, doordat we geen nieuwe vertalingen zien verschijnen in dit decennium, dat de 'stichtelijke Kierkegaardbenadering' haar verzadigingspunt heeft bereikt en aan het rusten is geslagen op een in vroeger tijden opgebouwde voorraad lauweren, die middels herdrukken nog voortdurend recycled worden of als tweedehandsboeken in bloeiende staat van omloop verkeren.

Ten besluite zij opgemerkt dat in dit ene decennium praktisch de hele 'oude garde' Kierkegaard-recipienten (incl. vertaalsters), alsmede een stuk tijdschriftcultuur (*De Tijdspiegel*, *Onze Eeuw*, *Stemmen voor Waarheid en Vrede* resp.) afsterven. In de vorige karakterisering (hfdst. 2§ 4.2.) is het verschil tussen de beide spreekbuizen der ethischen al toegelicht. Voor de stichtelijke pendant van de ethische interesse was er de '*Stemmen*', voor de meer intellectualistische, filosofisch-literaire Kierkegaardbelangstelling kon men terecht bij *Onze Eeuw*. We zien dit onderscheid wegvallen in de 'academische' theologische periodieken van het interbellum (*N.T.S.* tot '43; *S.d.T.* tot '42). Zoals uit de schets van Korteweg (1949)¹⁸⁷ valt op te maken, manifesteert zich gedurende de roaring twenties een anti-intellektualistische tegenbeweging in 'anti-akademische' zin; in dát opzicht betekent *De Stem* (tot '41) geen voortzetting van de '*Tijdspiegel*-traditie'. Het lijkt erop, dat wie de whirlpool van de roaring twenties overleefden (o.a. Leendertz, Haitjema, Aalders), terug konden zien op een speciaal soort 'Of-Of': of men was *vakman*, of men was *no-man*. De Nederlandse Kierkegaard-occupatie wordt meer en meer een kwestie van vakmanschap: een ontwikkeling die zich in de materiaalstukken van dit decennium duidelijk weerspiegelt.

Overigens lijkt het er al op dat het grote neo-positivistische Standpunt inmiddels ook tot de ongeletterde massa is doorgedrongen, die zijn zondagen liever in een stadion doorbrengt dan in de kerk. Liever het rigoureuze voetbalspel dan de bedrieglijke taalspelen van de predikant waarin de regels onophoudelijk worden veranderd- oecumene of geen oecumene. De driehonderd doden die er soms vallen als een scheidsrechter een verkeerde beslissing neemt, zijn een kleinigheid in vergelijking met de bloedbaden die ontstaan als er een haar van Mohammed zoek raakt...

Wanneer Wittgenstein's bekendheid groter wordt- en binnen 30 jaar zullen alle moralisten, politici, dominees en dagsluiters met zijn naam schermen zoals nu met Kafka- zal de courante formule zonder enige twijfel worden dat Wittgenstein ons heeft willen opwekken tot "bezinning". Bezinning waarop? Het menselijk tekort! wat dacht je?

W.F. Hermans

Het Sadistische Universum 1966⁴

3.1 Inleiding

Na de (naar volledigheid strevende) inventarisatie, in hoofdstuk 2., van de totale Kierkegaardliteratuur over de periode van vijftig jaar, en de globale constatering, dat het receptieklimaat voornamelijk beheerst werd door vertegenwoordigers van protestants-christelijke kerkelijke groeperingen, rijst minstens een tweetal vragen.

- Hoe was de verhouding tussen de 'christelijke denker' Kierkegaard en de theologisch/wijsgerige lading van dat receptieklimaat?
- Hoe lag de verhouding tussen het receptieklimaat en het nationale geestesklimaat van Nederland gedurende de periode 1880-1930?

Weliswaar heeft de Nederlandse Kierkegaardstudie, zoals blijkt uit het netto materiaal, veel ontleend aan de Duitse Kierkegaardstudie, dit neemt echter niet weg dat de Nederlandse Kierkegaardstudie toch een eigen gezicht vertoont, wat het beste achterhaald en onder woorden gebracht kan worden in een kerk-historisch idioom.

Met opzet heb ik onder a. Rutenbecks aanduiding 'christliche Denker' overgenomen; natuurlijk was Kierkegaard (ook) een 'luthers' denker, maar alleen al bijvoorbeeld uit het feit dat de belangstelling van lutherse zijde in Nederland zich beperkte tot de bijdrage (zie [12]) van Pont, kan worden afgeleid dat Kierkegaards problematiek het lutherse standpunt in allerlei opzichten oversteeg.

Wat had Kierkegaard, als 'revisor van het christendomsbegrip annex christen-zijn/worden-begrip', 'Réveilman vn het Noorden', 'voorvechter van het individuele-existentiële geloofsbelevens van de enkeling', 'tegenstander van de (Deens-Lutherse) Staatskerk' (etc.etc.), dan precies uit te staan met de problematiek van met name de 'ethische richting' binnen de Herv. kerk, en later met de invloedssfeer van de dialectische theologie in Nederland?

Voor wie een antwoord zoekt op de vraag naar de ethischen en de stroming der dialectische theologie, blijkt al spoedig hoe intens beide vragen (a. en b.) met elkaar verweven zijn, en niet alleen verwijst de geschiedenis van het receptieklimaat voortdurend om zich heen naar het nationale geestesklimaat tijdens onze periode 1880-1930, doch ook wordt men voortdurend doorverbonden naar tijden van eeuwen her.

Wie zich een opmerking van Haitjema¹⁸⁸⁾ ter harte neemt, als zou het dialectisch-theologisch denken van Karl Barth een synthese behelzen van Ph. Hoedemaker (1839-1910) en H.F. Kohlbrügge (1803-1875), belandt via de eerste reeds in het begin van onze periode en via de laatste al gauw in de eerste helft van de vorige eeuw.

Een vluchtige blik naar de ethischen is al voldoende om in te zien dat deze richting niet is los te zien van het zich afzetten tegen de 'dolerenden' (midden in de periode 1880-1930) en de 'modernen' (vanaf ± 1850), maar via 'modernen' en 'dolerenden' stoot men weer even gemakkelijk door naar de 'rekkelijken' en de 'preciezen' van de 17e eeuw.

Om de eenvoudige reden dat tot aan het einde van de vorige eeuw in ons oerchristelijke vaderland 'onkerkelijkheid' welhaast het meest on-Nederlandse begrip was, en ook de Nederlandse politieke verhoudingen gedurende practisch onze hele onderzoeksperiode beheerst werden door de coalitie tussen anti-revolutionairen en katholieken, met later daarbij de christelijk historischen (een periode van veertig jaren: ca. 1885-1925), behoeft een karakterisering van de nationale geestescultuur als 'christelijk' en een vervatting van de geschiedenis daarvan in kerk-historische termen, geen afzonderlijke rechtvaardiging.

Volgens gegevens van O.J. de Jong¹⁸⁹⁾ was rond 1795 een kleine 0,3 procent onzer landgenoten 'onkerkelijk'; 38% R.K., 55% behoorde tot de Ned. Herv. Kerk, terwijl de verdeling over de resterende kerkgenootschappen als volgt was: 3% Luthersen, 1,8% Joden, 1,5% Mennonieten, 0,2% voor Remonstranten en Oud-Katholieken elk.

Bij de derde volkstelling van 1849¹⁹⁰⁾ was ruim 51% van de bevolking (3.053.576 zielen) Ned. Herv., 38% R.K., en welgeteld 1429 personen (minder dan 2 promille) behoorden niet tot een kerk.

Dat was nog in Kierkegaards tijd; één van zijn grootste 'nachtmerries' was wel dat alles en iedereen christelijk was in Denemarken: welnu, ten aanzien van de Nederlandse situatie van omstreeks 1850 zou zijn zorg over de christelijke overbevolking zeker niet minder zijn geweest. Binnen de eeuw echter, t.a.v. het Nederland van omstreeks 1930, zou Kierkegaards syndroom geslonken zijn tot een duizendste van de oorspronkelijke omvang.

Rasker¹⁹¹⁾ geeft het volgende plaatje:

	R.K.	Ned. Herv.	Geref.	Overige	Geen
<u>1899</u>	35.1%	48.8%	7.1%	7.2%	2.2%
<u>1920</u>	35.6%	41.2%	8.3%	7.1%	7.8%
<u>1930</u>	36.4%	34.5%	8.1%	6.6%	14.4%

Na de eeuwwende van 1800, in de loop der 19e eeuw, zien we het meerderheidsaandeel der Hervormde Kerk afnemen tot een 7% lager aandeel; daarna zien we voor de eerste twintig jaren der 20e eeuw eenzelfde afname als voor de gehele voorgaande eeuw, terwijl dan gedurende het laatste decennium tot aan 1930 nog eens een dito afname zorgt voor de uiteindelijke omslag naar een (t.o.v. de Katholieken) minderheidsaandeel der Hervormden in het nationale christelijke leven.

In het licht van deze statistische verhoudingen bezien, blijft het receptieklimaat voor de volle strekke van onze onderzoeksperiode opgehangen in een van christelijke cultuur doordrenkte maatschappijvorm.

Zonder deze maatschappijvorm, of het nationale geestesklimaat te willen verabsoluteren tot een Hervormd geestesklimaat, kan de geschiedschrijving van de Nederlandse Hervormde Kerk een uitstekend model vormen voor de beschrijving van de verhouding tussen receptieklimaat en algemeen geestesklimaat: immers kunnen tal van relaties in zo'n geschiedschrijving mee worden gezien (Rasker, 1974, Voorwoord): Doopsgezinde; Lutherse; Remonstrantse; Hervormde (Kerk); Afscheiding; Doleantie; Rooms Katholieke (Kerk); wisselwerking met het politieke, culturele, maatschappelijke leven; liberalen; socialisten; anarchist; 'het geloof der kameraden' etc.

We zien het nationale geestesklimaat geleidelijk aan minder Hervormd worden, en, zeer in het algemeen gesproken, wordt de filosofie ook minder 'ancilla theologiae' en krijgt ruimere beschikking over eigen media (vanaf 1907: *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* en vanaf 1934 het *Algemeen Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*).

Hoewel er zeker een *onbewust* Hervormd imperialisme bestond, was er *geen enkel* door deze kerk *beheerst* theologisch tijdschrift. De in de Hervormde Kerk bestaande 'richtingen' (die elkaar hevig bestreden) bestonden, in deels andere 'mix' ook bij de Lutherse en Doopsgezinden.

Alleen de Remonstranten werden ongeveer 1870 homogeen vrijzinnig.

Het receptieklimaat (als het geheel van mensen, middelen - d.w.z. beschikbare media: boeken, vooral tijdschriften, alsmede uitgevershuizen daarachter en omheen - en boodschappen) waarbinnen het geheel aan Kierkegaard-literatuur is voortgebracht, bezit vóór de eeuwwisseling een uitgesproken 'ethische' signatuur.

Ná de eeuwwende (als, nogmaals, geleidelijk aan het algemene geestesklimaat minder (exclusief) Hervormd wordt), in de loop van zo'n kwart eeuw, wordt de signatuur van het receptieklimaat gedifferentieerder (meer 'algemeen' Ned. Hervormd): ook andere richtingen binnen de Herv. Kerk, zoals de vrijzinnigen, bemoeien zich even met Kierkegaard, terwijl later de pers-media (theologische tijdschriften) verruimde instroommogelijkheid blijken te bieden voor Kierkegaard-bijdragen van 'buitenaf', bijv. van doopsgezinde zijde (W. Leendertz in het *Alg. Weekbl. v. Chr. & Cult.*).

Voor het in dit hoofdstuk te geven kerkhistorisch overzicht van ruim drie eeuwen nationaal geestelijk erfgoed lijkt de volgende perioden-indeling het meest voor de hand te liggen:

In paragraaf 2 kijk ik vanuit 1795 terug naar de twee voorgaande eeuwen, en daarna weer verder tot 1816, dus: vanaf de Nationale Synode van Dordrecht tot aan het Algemeen Reglement; speciale aandacht voor de vraag: hadden we nu een 'Staatskerk' of niet?

In paragraaf 3 wordt de 19e eeuwse richtingenstrijd onder de loupe genomen; speciale nadruk ligt op de meerzinnigheid van het emancipatie-begrip.

In paragraaf 4 komen de eerste drie decennia van de twintigste eeuw aan bod; een tijd van toenemende secularisatie, waarin, vooral na de dertiger jaren, het niet aflatende reorganisatiestreven in de Ned. Hervormde Kerk krachtige impulsen gaat ontvangen vanuit de Barthiaanse theologie. Tevens houden vanaf de jaren dertig naast de theologie van Barth de oecumenische beweging en de liturgische beweging opruiming onder de schotten en staketsels, waarachter en waartussen de verschillende richtingen, partijen en groepen makkelijk te lokaliseren waren: vervaging van de geijkte scheidslijnen.

3.2 De periode 1618-1816

Na de invasie van de Franse troepen in 1795 grepen de Patriotten de macht, en besloten tot een volledige scheiding van kerk en staat, alsmede tot opheffing van alle voorrechten en toelagen welke de vroegere 'openbare' Kerk genoten had. De hervormde kerk werd een kerkgenootschap als alle anderen.

De hervormde kerk leed financieel grote schade, zo lezen we bij De Jong¹⁸⁹⁾ (p. M 212): "aber dank der Fürsprache ihres ehemaligen Pfarrers Johannes Henricus van der Palm (1763-1840) trat die Obrichkeit ab 1800 gemäßigter auf und respektierte die früheren Rechte etwas mehr....Die Einverleibung Hollands in das Französische Kaiserreich (1810-1813) verursachte grosze finanzielle Not. Sie zwang die Mennoniten zur Gründung eines für das ganze Land zuständigen Organs, der "Algemene Doopsgezinde Sociëteit", deren Sinn es war, dasz die Kosten für die Predigerausbildung in Amsterdam künftig von allen Gemeinden getragen werden sollten....", en bij Rasker⁴⁰⁾ (p. 20) heet het: "Al was de opheffing van de voordelen van een heersende kerk in het tolerante Nederland niet zo'n zware ingreep als in Frankrijk, voor de gereformeerden (lees: Hervormde Kerk - vdB) betekende zij niettemin een achteruitzetting. Voor de rooms-katholieken, de kleinere protestantse kerken en de Israëlieten was zij daarentegen een welkome verheffing uit eeuwenlange discriminatie."

Tegenover 'eeuwenlange discriminatie' (van kleinere protestantse kerken, katholieken en Joden) stond dus 'eeuwenlange privilegisering' van de hervormde kerk. Om uit te maken waaruit deze bevoorrechtiging precies bestond, moeten we terug naar de tijd van het 12-jarig Bestand (1609-1621), toen in de Republiek der Verenigde Nederlanden de gereformeerde godsdienst de enig erkende was (ondanks het feit dat overal minderheden andere protestantse geloofsrichtingen waren toegedaan en bovendien de helft van de bevolking nog het katholieke geloof beleed).

In dit tijdvak zijn binnen het gereformeerde protestantisme de Arminiaanse en Gomaristische opvattingen inzake de predestinatie scherp tegenover elkaar komen te staan, met als gevolg scheuring binnen de kerkelijke gemeentes, en zelfs hier en daar opstootjes.

Nadat de leerlingen en vrienden van Arminius (die zich verzette tegen de gedachte dat het gedrag van mensen irrelevant zou zijn voor het heil: de genade of Christus was een aanbod van God dat de mens desgewenst zou kunnen negeren) zich middels een remonstrantie tot de Staten hadden gewend om bemiddeling, hadden de aanhangers van Gomarus (die op het standpunt stond dat het eeuwig lot van de mens ten diepste bepaald wordt door Gods voorbeschikking) een *contraremonstrantie* (= *vertoog*) ingediend.

Behalve over de voorbeschikking was er tussen de partijen ook verschil in kerkopvatting: de calvinisten wierpen zich op als de behoeders der vastgestelde leer, tenzij door de kerkelijke vergadering het bewijs geaccepteerd was dat deze niet met de bijbel strookte, terwijl de remonstranten de principiële herzienbaarheid van de belijdenis verdedigden. Daarnaast werd ook nog de rol van de staat in kerkelijke zaken bij de twisten betrokken. Het calvinistische, 'precieze' denken vertoonde sterk theocratische trekken: hun kerk zou eigenlijk het morele gezag in de Republiek moeten uitoefenen. Naar de mening van de rekkelijken daarentegen moest het oordeel van de staten van gewesten bij belangrijke kerkelijke besluiten de doorslag geven.

Wat begonnen was als een theologisch dispuut tussen Arminius en Gomarus, liep uit op een politiek machtsconflict tussen de raadpensionaris Van Oldenbarnevelt en de legerleider Maurits. Op 12 mei 1619 konden de calvinisten het pleit in hun contraremonstrantse voordeel beslecht zien: Van Oldenbarnevelt, die de suprematie van de staat over de publieke Kerk wilde handhaven, had het moeten afleggen tegen de calvinisten (Peelen, 1987²⁴), p. 21-23). Toch was dit een Pyrrhus-overwinning.

Om dit te laten zien vat ik de uitkomsten van de nationale synode van Dordrecht (1618-1619; mogelijk geworden na de staatsgreep van Maurits) samen:

Naast de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Heidelbergse Catechismus werden de zgn. 'Canones' (Dordtse Leerregels - tegen de Remonstranten) aanvaard, kwam men tot revisie van de reeds door het Convent van Wesel voorbereide en op de synode van Emden (1571) ingevoerde, later nader uitgewerkte Kerkenordening, een regeling der feestdagen, vastlegging van de tekst der liturgische geschriften, de kerkliederen en de catechese; tevens werd een verzoek ingediend bij de 'Edelmogende Heeren Staten-Generaal' om het synodale besluit tot een nieuwe bijbelvertaling te fatteren, en vooral zo'n vertaling te bekostigen.

Zowel Statenvertaling (gereed in 1637) als de bovengenoemde Formulieren van Enigheid hebben, zoals in paragraaf 3 van dit hoofdstuk nog zal blijken, een onmisbare schakel gevormd in de lange keten van religieuze, sociale, politieke en culturele ontwikkelingen in ons land, en hebben mede het eigen gezicht van het Nederlands protestantisme, en daarmee van onze politieke en maatschappelijke cultuur bepaald (zie ook G.J. Peelen, p. 71-72).

Door het gereformeerde protestantisme werd grote aandacht besteed aan het onderwijs: van onderwijzers werd verlangd dat zij de belijdenisgeschriften onderschreven en de Heidelbergse Catechismus onderwezen. Dominees waren vaak tegelijkertijd ook rector of docent aan de Latijnse scholen (De Jong¹⁸⁹), p. M 203). Op de universiteiten daarentegen kreeg de kerk geen inspraak!

Tot aan de Franse tijd gold, zij het met restricties en onder voortdurende controle door locale en provinciale overheden, de in 1619 te Dordrecht herziene kerkorde. Deze had een presbyteriale structuur, d.w.z. zij rustte op het ambt van predikant en ouderling. De ambtsdragers kwamen bijeen in kerkelijke vergaderingen, waarheen ze idealiter, doch meestal niet feitelijk door de gemeente waren afgevaardigd. Coöptatie was de normale procedure bij kerkeraadsvacatures. Zo werd de Kerk door zichzelf geregeerd, door de ambten, van onder op. Dat wordt anders na 1816: de Kerk wordt dan geregeerd van bovenaf. De presbyteriale kerkorde is dan vervangen door een synodale. Later (eind 19e eeuw!) zouden de Gereformeerde Kerken alle bepalingen schrappen in de oude Dordtse kerkenordening, welke betrekking hadden op rechten der overheid inzake het kerkelijk leven, en ook weigeren gelden te ontvangen van overheidswege voor

haar predikanten of kerkgebouwen. Want weliswaar had koning Willem I de Hervormde Kerk in 1816 een nieuwe organisatie geschonken, maar zij was nog niet los van staatsvoogdij. De vraag is zelfs of de Hervormde Kerk ná 1816 niet in een veel bedenkelijker zin staatskerk geworden was dan het geval was vóór de Franse tijd.

Verstaan we met K. van Berkel¹⁹³⁾ onder een staatskerk de kerk die een onderdeel is van het staatsapparaat en in de vaststelling van de geloofsleer geheel onderworpen is aan de staat, dan was de Gereformeerde (lees: Hervormde) kerk in de Republiek natuurlijk geen staatskerk: immers, de organisatie van de gereformeerde kerk stond los van de wereldlijke overheid, de predikanten waren geen staatsdienaren, en het aanhangen van afwijkende geloofsovertuigingen ('gewetensvrijheid') was niet verboden. "Op die gewetensvrijheid is men altijd trots geweest. Protestantse dissidenten werden dan ook al voor het midden van de eeuw volledig getolereerd....Alleen de katholieken moesten zich toen nog behelpen met schuilkerken en recognitiegeldten....De regenten lieten in hun optreden tegenover de katholieken (..) steeds opnieuw merken dat zij geloof enkel zagen als een manier van denken, en niet als een wijze van leven. Tolerantie en godsdienstige pluriformiteit zijn dus in de Republiek altijd kinderen van de praktijk gebleven; voorzover de regenten tot de theorie geneigd waren, hielden zij het erop dat een staat het best floreerde als alle burgers tot dezelfde kerk behoorden....

De nationale synode van Dordrecht, bijeen met toestemming van de Staten, had dus zoals wij zagen, besloten de remonstranten buiten de deur te zetten en omschreef vervolgens in enkele stukken de gereformeerde leer vrij nauwkeurig. Door echter na 1619 niet meer toe te staan dat een nieuwe nationale synode bijeen zou komen, voorkwamen de regenten een herhaling van een dergelijke ongewenste versmalling van de leer van de kerk. De regenten (bestuurders, magistratuur) zagen de protestantse belijdenis liever zo ruim geïnterpreteerd dat practisch het hele volk onder één kerkdak paste, terwijl 'veel calvinisten' loupezuivere, nauwkeurige formuleringen nastreefden: "De calvinisten gingen (ná hun pyrrhus-overwinning -vdB) door met hun disputen, zoals na 1660 over de zondagsheiling, maar terzijde van de politiek. Een echte staatskerk werden zij niet" (Kolff, 1984)¹⁹²⁾.

En ook Peelens terminologie voert tot: wij hadden geen staatskerk omdat noch kerk, noch staat ooit bepalingen betreffende 'Berufsverbot' (bijv.) op papier hadden gezet (cf. Huizinga¹⁹⁴⁾, p. 72).

In feite drong, gedurende de twee eeuwen van 'Ancien Régime' practisch geen enkele niet-protestant door tot de vroedschappen en magistraat der Republiek. De tolerantie versmalde zich dus tot afwijkende geloofsovertuigingen binnen de norm (protestant), en diezelfde tolerantie negeerde in de praktijk de levenswijze van ruim een derde deel der bevolking. Vanuit de regentenoptiek nu bestond er geen staatskerk, maar voor dat minstens derde bevolkingsdeel dat geen lid was van de 'publieke kerk' (= vlgn. van Berkel een kerk waarvan de dienstverlening niet alleen bestemd is voor de lidmaten van de kerk, maar voor de hele gemeenschap, zonder dat de kerk daarmee een instelling van de overheid was geworden) kan dat subtiële verschil tussen 'publieke kerk' en 'staatskerk' heel goed niet meer dan een 'academische kwestie' ingehouden hebben.

Kortom, het is duidelijk dat de geschiedschrijver die vertrekt van het 'tolerantie-model', niet zal kunnen arriveren bij de constatering: wij hadden in Nederland een Staatskerk. Ook J. Huizinga¹⁹⁴⁾ wil niet spreken van een Staatskerk: "Staatskerk in

de eigenlijke zin des woords, zoals het Anglicanisme in Engeland, is het gereformeerd geloof niet geweest. Het was de heersende belijdenis in de Staat, door deze begunstigd en zelfs met een publiek monopolie uitgerust, ja als men wil, de Kerk van de Staat (vet-vdB); maar Staatskerk in de volstrekte zin des woords niet."

Het blijkt nu dat het begrip 'staatskerk', zeker als men gaat vergelijken met andere landen, té moeilijk toepasbaar is op de Nederlandse situatie gedurende zo'n twee en een halve eeuw. Merkwaardig echter is dat Nederlandse auteurs (zie het netto materiaal) wel steeds spreken van de 'Deense Staatskerk' en Kierkegaards strijd tegen de 'Staatskerk' enz., terwijl zeker zo correct zou zijn te spreken van een 'kerk van de Staat', of nog liever, van een 'volkskerk' (zoals de Denen het zelf noemen).

In dit verband zij er nog op gewezen dat het hypotaserend taalgebruik ('staatskerk', 'structuren', 'formele organisaties') het procesmatige karakter van de sociale werkelijkheid der Republiek minder goed tot zijn recht laat komen. Wat er in de kern van de zaak gaande was, is het 'gevecht om de definitie van de situatie en de verwerkelijking van die definitie der situatie': een werkzame combinatie van het door W.I. Thomas in zijn bekende theorema samengevatte, en hetgeen Mertons 'selffulfilling prophecy' uitdrukt: dat een foute definitie van een situatie, door het gedrag daardoor uitgelokt, (juist) waar wordt (zie terug: Zijdeveld, 1973²³, p. 92).

Symbolisch-interactionistisch gezien verhieldden zich Kerk en Staat als volgt: de Kerk (Dordtse Synode) had pogingen ondernomen om de situatie te definiëren (Dordtse Leerregels), maar de Staat (Regenten) definieerde wat men met dergelijke definities van de situatie kon, mocht, of moest doen, of juist niet: in dat geval zweeg men (de bestuurders grepen niet in). Schrijft J. Huizinga¹⁹⁴) (p. 77): "De oppermacht van de gereformeerde kerk in de zeventiende eeuw was in sommige opzichten meer een van de letter dan van de geest", dan is de keerzijde van deze medaille een (staats-)tolerantie met opnieuw twee kanten: een spreekkant en een zwijggkant. De kerk had 'macht over de letter', doch de Staat had de macht over de geest waarin de letter uiteindelijk nageleefd werd.

De positie van de kerk wordt wel als 'halfslachtig' (b.v. Van Berkel, 1984¹⁹³), p. 75) aangeduid. Met evenveel recht kan de positie der regenten met 'halfslachtigheid' worden getypeerd. Alleen, de ene soort 'halfslachtigheid' is de andere niet: ze hebben verschillende consequenties voor verschillende groepen in verschillende tijden."

De positie van de Hervormde Kerk (als 'kerk van de staat') was voor 1795 een andere dan na 1816 (kerk in de staat): de kerk moest emanciperen, herstellen, naar de mate waarin zij juist nog meer op een 'staatskerk' was gaan lijken (cf. Fiolet, 1953¹⁹⁵). Vooruitlopend op de geschiedenis valt vast te stellen dat de macht over de letter werd voor haar pas weer verkregen werd na 1848 (GW wijziging): een emancipatoir moment! Maar weer een anderssoortige emancipatie dan die der katholieken, die toen pas aan hun kerkelijke hiërarchie konden gaan bouwen:

"Dieselbe Trennung von Kirche und Staat von 1848, die Rom Handlungsfreiheit gegeben hatte, verschaffte auch der hervormden Kirche die Möglichkeit, ihr Reglement zu verändern (1852)" (O.J. De Jong¹⁸⁹), p. M 219).

Alvorens tot besluit van deze paragraaf aan te landen bij de situatie rond 1816, zij hier nog een aan Fiolet¹⁹⁵) ontleende dwarsdoorsnede gegeven van de mentaliteit binnen de hervormde kerk tegen het einde der 18e eeuw.

"Van de nieuwe leiders der Kerk was het merendeel niet meer orthodox in de leer en onder hen waagde niemand het meer de Dordtse rechtzinnigheid in zijn vaandel te schrijven. Zij waren van vrijzinnigen huize. Niet dat de orthoxie geheel ontbrak. Velen, vooral onder het gewone volk, wilden haar trouw blijven....Zo was in grote lijnen de religieuze situatie binnen de gereformeerde Kerk op het eind van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. Men was echter niet van Dordrecht naar Frankrijk of Duitsland verhuisd....Deïsme en Aufklärung, Kant en de Franse Encyclopedisten waren hier niet onbekend, doch zij misten alle aansluiting op de Nederlandse behoefte, toen de voorvaderlijke weg hier werd verlaten. Men was extremen moe. Voor alles was er behoefte aan rust....Dit ideaal werd gevonden in een rationalistisch supranaturalisme, een compromis tussen geloof en verstand, tussen Openbaring en rede, waarin men zowel Dordt als Voltaire, Diderot, Bayle, Locke, Hume en Kant wilde vergeten. Men verlangde naar een christendom van de redelijk denkende mens....Was het te verwonderen, dat dit moest leiden tot onbepaaldheid en halfheid, tot transigeren, tot het zoeken van het gematigde midden, tot een 'verlicht conservatisme'....Tussen de bovennatuurlijk-geopenbaarde en natuurlijk-kenbare waarheid viel geen onderscheid meer te ontdekken, omdat de Openbaring naar natuurlijk rede-patroon was versneden. Te willen spreken over hetgeen ons verstand te boven gaat, is "zoo dwaas en onbezonnen als nutteloos"....Godsdienst komt niet meer boven zedelijkheid uit....De geest van verdraagzaamheid in dit gematigd Christendom zou de drie Formulieren van Enigheid op papier handhaven, doch in feite geen enkele serieuze poging wagen aan deze handhaving reële kracht bij te zetten. De Nederlandse Hervormde Kerk zou de kerkorde krijgen die zij verdiende." (a.w., pp. 12-23).

Toen Koning Willem I in 1813 optrad, stelde hij aanstonds orde op de uitbetaling der predikantstractementen en besloot hij bovendien de organisatie der Kerken opnieuw te regelen. Dit gold dus ook voor de overige gezindten: de rooms-katholieken, luthersen, remonstranten, doopsgezinden en Joden. "Zij ontvingen naar behoefte toelagen; ook aan traktementen en pensioenen van hun predikanten en weduwen werd, zij het niet op de wijze van een algemene regeling, aandacht geschonken" (A.J. Rasker, 1974⁴⁰, p. 28). Het in 1816 gelanceerde zgn. Algemeen Reglement verbrak door haar hiërarchisch-bestuurlijke denkwijze de continuïteit met de 'geldende' Dordtse Kerk Orde van 1619 (presbyteriaal-vertegenwoordigend) en kenmerkte zich spoedig door de grote leerstellige vrijheid die het bood.

De Kerkorde van 1816 was dus geïnspireerd door het idee van een besturenkerk: het hoogste gezag lag bij de Koning, alle besluiten van de Synode moesten aan de Koning ter goedkeuring worden voorgelegd, er was slechts een schijn van medezeggenschap voor de kerk. De Synode, aan de leiband van de Koning, zou een kerkelijke schipperpolitiek gaan voeren omwille van het handhaven van de eenheid, daar de doelstelling van het bewaren van de eenheid haaks stond op de doelstelling van handhaving der leer. Herhaaldelijk zou de Synode (zelf) zich onbevoegd verklaren tot het doen van leerruitspraken. Daarin zou de bron gelegen zijn van alle kerkelijke moeilijkheden in de hele 19e eeuw: "de hervormde kerk had een formeel goed doordachte apparatuur, maar het ontbrak deze aan een duidelijke relatie met wat in art. 27-32 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis over het wezen en de orde van de kerk gezegd wordt, en voor het functioneren van de belijdenis waren geen kerkordelijke voorzieningen getroffen" (Rasker⁴⁰, p. 29).

3.3 De negentiende eeuw vanaf 1816

De voorgdij van Willem I werd over het algemeen geaccepteerd door de gezeten burgerij, de gezapige heersende klasse, welke een 'deftigheid' en verlangen naar rust ademde, geheel in overeenstemming met de geest der Verlichting; het was dus niet alleen de eigengereide manier waarop de koning orde stelde op kerkelijke zaken, noch de vaagheid van de Synode, maar vooral de deftigheid, als standsbewustzijn, de geringschattende houding van degenen die het overheidspatriarchalisme accepteerden als het beste in de best mogelijk wereld (Mönnich¹⁹⁶), welke heftige oppositie zou ontlokken. In veel van de beroering zou zich naast 'rechtzinnige' bezorgdheid ook sociale klassenstrijd weerspiegelen.

Vanaf de twintiger jaren valt 'een geest van separatie' te constateren bij de orthodoxe groepen (tegelijk vaak ook de maatschappelijk gedepriveerden) die streven naar een bevindelijke vroomheid. Te noemen als twee typisch sectarische bewegingen zijn die van Jan Mazereeuw (zich beschouwend als de laatste profeet), en de Zwijndrechtse Nieuwlichters (streng bijbels met piëtistische trekken; men vormde een kommune op bijbelse grondslag); daarnaast vonden velen, die zich niet met de geest des tijds konden verenigen, in particuliere (maar op grond van de Code Pénal onwettige) samenkomsten, waarin de gelovigen met elkaar spraken 'tot oefening in het geloof en opscheping van de liefde'. Zoals blijkt uit de 'Handelingen' der Synode (Rasker⁴⁰, p. 44) was aan de Algemene Synodale Commissie, het dagelijks bestuur van de synode, deze conventikel-vorming niet ontgaan: "Het ontbreekt minder dan ooit aan dezulken, die zich, bij monde of geschriften, voordoen als handhavers der echte oude kerkelijke regtzinnigheid, en op vele Predikanten den blaam van onregtzinnigheid werpende, het wantrouwen in het hart der eenvoudigen zaayen....Deze misleiders trekken de eenvoudigen van hun leraars af en zonderen hen af in zogenaamde oefeningen."

Tegenover de oude orthodoxie begon zich een nieuwe wijze van theologisch denken te manifesteren, die dieper ging dan het oude rationalistisch supranaturalisme en voor de geest der verdraagzaamheid een hechter fundament wilde leggen: de zgn. Groninger theologie. In 1833 verscheen van de hand van de Groningse hoogleraar P. Hofstede de Groot over de kwestie van het gezag der formulieren een opzienbarend boekje, waarin De Groot uitdrukkelijk voor de 'quatenus'-interpretatie van de proponentsbelofte koos. Naar de opvatting van Petrus Hofstede de Groot (1802-1886) predikte de bijbel een openbaring in Christus, die de mens wil opvoeden om hem Gode steeds gelijkvormiger te maken. Over de prediking der verzoening werd gezwezen. Men noemde zich bij voorkeur 'evangelisch'. Het nieuwe van deze theologische richting, die in de gemeenten, op kansels en in de besturen een halve eeuw de toon aan zou geven (vgl. Rasker, p. 44: "nog lang nadat ze aan de universiteiten door radicaler denken achterhaald was"), was de aandacht voor de theologie buiten onze landsgrenzen (Schleiermacher, Lessing en Herder - resp. ecclesiologie en de opvoedingsgedachte), terwijl hun historisch bewustzijn zich uitte in de overtuiging, dat zij voortzetters waren van de nationaal-gereformeerde richting, de oud-vaderlandse richting van theologisch denken (Thomas à Kempis, Wessel Gansfort, Erasmus, Episcopus, Grotius enz.); de christelijke humanisten. Als het waar is dat de 'evangelischen' zo lang de toon aangaven binnen de Hervormde Kerk, dan valt de eerder aangehaalde uitspraak van Fiolet ('De Nederlandse Hervormde Kerk zou de kerkorde krijgen die zij verdiende') toch wat minder sarcastisch op te vatten, dan zij wellicht bedoeld is: namelijk deze kerkorde gaf ook 'de ruimte - heus zo onkerkelijk niet als wel eens wordt beweerd - waarbinnen vogels van diverse

pluimage konden leven' (Mönnich¹⁹⁶), p. 237); de Groningers kenden in ieder geval ruimte, en vormden, na in 1830 als krachtige vernieuwingspartij te zijn begonnen, in de zestiger jaren de 'gematigde conservatieve middenpartij' der 'hotel-kerk' (term ontleend aan Fiolet, p. 43).

Terwijl de Groningers de vrijheid in de kerk hooghielden en daarmee de vroegere regententraditie nieuw leven inbliezen, namen de orthodoxen steeds steviger de kerkelijke lijn van binding aan de belijdenis, de "Drie Formulieren" op. Dit leidde al snel tot de Afscheiding, maar ook daarna tot spanningen in de Hervormde Kerk.

Hendrick de Cock (1801-1842), Hofstede de Groot's opvolger als dominee te Ulrum, had in een verweerschrift (*'De Schaapskooi'*, Groningen, nov. 1833) de collegae ervan beschuldigd dwazen en blinden, farizeeërs en geveinsden, huurlingen en zielemoordenaars te zijn, wat hem, in combinatie met het feit, kinderen uit andere gemeenten gedoopt te hebben, op een schorsing kwam te staan voor onbepaalde tijd, tot hij zou hebben herroepen en schuld zou hebben beleden. De Cock onderwierp zich aan deze schorsing en zocht tot bij de Koning rechtsherstel. Het conflict met het provinciale kerkbestuur escaleerde naar aanleiding van een door De Cock geschreven 'voorrede' in een geschrift tegen de in 1806 ingevoerde en verplicht gestelde "Evangelische Gezangen" (van de hand van de Delfzijlse koopman Jacobus Klok), en De Cock werd veroordeeld tot afzetting als predikant.

Een bezoek van collega-predikant Hendrik Peter Scholte (1805-1868; afkomstig uit kringen van de Herstelde Evangelisch Lutherse Gemeente, en een 'geestelijk opwekker' van meer methodistische en congregationalistische, dan calvinistische signatuur) resulteerde in allerlei adviezen (hoewel geen gemeenschappelijk plan tot afscheiding), en op 13 oktober 1834 was de Afscheiding een feit: De Cock en zijn kerkeraad stelden een 'Acte van Afscheiding (nl. van de Synodaal Gereformeerde Kerk) en Wederkering' (nl. tot de 'fundamenten der Vaders') op: "dat wij ons in alles houden aan onze aloude Formulieren van eenigheid: nl. de belijdenis des geloofs, de Heidelbergse Catechismus en Canones van de Synode van Dordrecht....". Bijna de hele gemeente sloot zich hierbij aan. Enige andere jonge predikanten, waaronder Scholte, en vele gemeenteleden, waaronder ook 'conventikel-vromen en hun oefenaars' (De Jong¹⁸⁹), p. M 214) volgden. Hoewel in alle delen van het land de Afscheiding doorwerkte, betrof het toch maar een klein deel van de rechtzinnigen in de kerk: naar schatting zo'n 20.000 zielen, zodat van een brede volksbeweging geen sprake was. Dit is het, naar men tegenwoordig aanneemt, pas gaandeweg geworden.

De overheid, ingeschakeld door de provinciale kerkbesturen, trad uitermate hard op met inkwartiering van soldaten en het opleggen van geldboetes en gevangenisstraffen. Zo werd in '34 De Cock tot 150 gulden boete en een gevangenisstraf van negen maanden veroordeeld wegens verstoring van de kerkdienst, terwijl een oude man, een zekere Klaas de Wit tot tien maanden hechtenis werd veroordeeld, omdat hij in de kerk de consulent gestoten of geknepen zou hebben.

Eén en ander vertoonde zekere overeenkomst met de situatie in Denemarken, waar bij voorbeeld Grundtvig (1783-1872) de strijd had aangeboden tegen de gebondenheid van het kerkelijk leven, en in 1829 Lindberg een geschrift had gepubliceerd o.d.t.: (cf. *De Schaapskooi*) *Is Dr. en Prof. Theol. H.N. Clausen een eerlijk leraar in de christelijke kerk?* Dit boek werd onmiddellijk geconfisqueerd en Lindberg zelf van zijn ambt ontheven. Met deze Lindberg, die, tot grote armoede vervallen, in 1844 een prebende in een afgelegen plaats moest aanvaarden, schijnt Kierkegaard zijn leven lang persoonlijk contact te hebben onderhouden (Van Munster, 1958⁶), p. 53). Aan de andere kant zijn in Denemarken nooit op een met Nederland vergelijkbare schaal

afscheidingsbewegingen ontketend. Meer verwantschap met de Deense protesten vertoonden de reacties uit de nog nader te schetsen Réveilkringen.

In 1886 volgde een tweede breuk met de Ned. Herv. Kerk door de 'Doleantie'. De bedoeling der Dolerenden was dit niet. Zij wilden alleen een breuk met de hiërarchische-synodale organisatie der Kerk (vlg. de Afscheiding), het 'synodale juk' afwerpen. Deden de kerkeraden dit niet, dan moesten de gelovigen ter plaatse, volgens hun ambt in art. 28 der Ned. Geloofsbelijdenis genoemd, 'de reformatie ter hand nemen'. Daarna moesten de bevrijde kerken zich in een kerkverband herenigen, zoals het vóór 1816 georganiseerd was geweest, en vooral een eigen Calvinistische cultuur opbouwen.

De leider (zo zag hij zichzelf) Abraham Kuyper (1837-1920), had de 'kleine luyden' middels woord (preken en toespraken voor de Anti-Revolutionaire Partij) en geschrift (o.m. het weekblad *De Heraut* en het dagblad *De Standaard*) opgeroepen zich cultureel, sociaal en politiek te emanciperen. Zo had de ontevredenheid over de nieuwe wet op de inrichting van het hoger onderwijs (1876; waarbij de theologische faculteit losgemaakt werd van de Hervormde Kerk, zij het dat de benoeming van hoogleraren in 'de praktische en leerstellige godgeleerdheid' aan deze kerk gegeven werd) al aanleiding gegeven tot het voorbereiden van de stichting van een nieuwe universiteit, vrij van iedere staatsinmenging. In 1880 was de Vrije Universiteit te Amsterdam opgericht, alwaar het onderwijs in de theologie gebaseerd zou zijn op de drie Formulieren van enigheid. Daar de synode niet van zins was, de aan de V.U. opgeleide theologen als dominees in de Hervormde Kerk aan te stellen, kwam er conflictstof te over. Bovendien had in 1885 de Amsterdamse kerkeraad onder leiding van Kuyper, die ouderling was, geweigerd attesten af te geven aan vrijzinnige doopleden, die dan in een andere plaats 'aangenomen' zouden kunnen worden. Toen de Synode de kerkeraad gelastte deze attesten alsnog af te geven, veranderde de kerkeraad de regeling voor het beheer der kerkelijke goederen, zodat bij een eventueel conflict de kerkvoogdij de oorspronkelijke kerkeraad als enig wettige zou erkennen en de gebouwen te zijner beschikking zou laten, tot dat de rechter uitspraak zou hebben gedaan. In januari '86 werden op grond van dit besluit de 80 voorstemmers in een bliksemreactie door het classicaal bestuur geschorst, terwijl in december van dat jaar afzetting volgde.

De Doleantie ('doleren' = beklag doen, treuren over het onrecht: van de kerkelijke goederen beroofd te zijn) - inderdaad besliste de Hoge Raad op 15 juni 1888 te hunnen nadele; daarna liet men de bijvoeging 'Dolerend' achter de Ned. Geref. Kerk weg) zette allerwege in. Na enige jaren bleek dat zo'n 9% der Hervormden Kuyper gevolgd was (De Jong, p. M 221). Nadat een groot gedeelte van de vroegere Afscheidenen zich in 1892 met de dolerenden verenigden, noemde men het kerkverband: De Gereformeerde Kerken in Nederland.

De opleidingen te Kampen (van de Afscheidenen) en die aan de V.U. bleven voorerst gelijkwaardig naast elkaar bestaan.

In de door de nieuwe kerkformatie weer aanvaarde Dordtse Kerkenordening schrapte men alle bepalingen welke betrekking hadden op rechten van de overheid inzake het kerkelijk leven; men deed dan ook geen verzoek aan de regering tot erkenning, maar volstond met kennis te geven van het bestaan dezer kerken op grond van de Dordtse kerkorde, met mededeling van de namen der 700 plaatselijke kerken, die ertoe behoorden. Financiëel waren de gereformeerden self-supporting; men wilde van overheidswege geen gelden ontvangen voor predikanten of kerkgebouwen.

Aan de afbrokkeling van de hervormde kerk droegen gedurende het laatste kwart van de 19e eeuw ook de antipoden der gereformeerden bij: de Modernen die zich bij de Remonstranten aansloten of toetraden tot de 'Protestantenbond' resp. de 'Vrije Gemeente' te Amsterdam (1877; een vereniging op algemeen-religieuze grondslag). In 1879 had de Lutherse predikant F. Domela Nieuwenhuis (1846-1919) zijn ambt neergelegd, om zich als Marxist aan de verbetering van de positie der arbeiders te kunnen wijden, waarna velen hem volgden in zijn atheïsme.

Ondertussen hadden de vele 'Confessionelen' die in de kerk bleven hun leider gevonden in de persoon van Philippus Jakobus Hoedemaker, die, samen met Kohlbrügge de synthese zou vormen, waaruit het denken van Karl Barth goeddeels zou bestaan (vgl. Haitjema¹⁸⁸), aan het begin van dit hfdst.). Nadat het Hoedemaker duidelijk was geworden, dat het Kuiper niet te doen was om 'Heel de Kerk en heel het volk', doch slechts om het christelijk volksdeel, legde Hoedemaker zijn professoraat aan de V.U. neer, en werd weer hervormd predikant, eerst in Nijland, en in 1890 opnieuw te Amsterdam.

"Hoedemaker hielt es für unerlaubt, andere Getaufte preiszugeben; er wollte keine Abspaltung, sondern Reorganisation der amtlichen Organe und auf diese Weise eine Wiederherstellung des Bekenntnisses, damit die Kirche dem ganzen Volk zum Segen sei. Das Wesen der Kirche lag für Hoedemaker nicht in Bekenntnis und Amt, sondern in Wort und Sakrament. Er sah das Volk als eine 'getaufte Nation' an. Darum wollte er auch die Rückkehr der Bibel in die staatliche Schule und die Nicht-Neutralität des Staates....Kuyper akzeptierte den neutralen Staat, weil er die völlige Freiheit der Kirche befürwortete und weil er im Raum der Nicht-Gläubigen immerhin eine allgemeine Gnade Gottes ('Gemeene Gratie'), in der Schöpfung gegeben, tätig sah. Hoedemaker wollte den Aufruf an den Staat zum Gehorsam gegen Christus nicht verstummen lassen und ihm deswegen auch den ungekürzten Artikel 36 von Guy de Brès weiterhin vorhalten.

In der hervormten Kirche gewannen Hoedemakers Gedanken über die Reorganisation der Kirche immer mehr Einfluss, vor allem seit um 1900 der 'Ethische' Gunning sich seinem Plädoyer für die Wiedereinführung der kirchenleitenden Versammlungen anschloss" (O.J. de Jong¹⁸⁹), pp. M 221-222).

Hoedemaker (in wie Fiolet¹⁹⁵), - p. 192 - het 'kerkelijke type' vertegenwoordigt ziet) hield dus tegenover Kuiper vast aan de christelijke staatsgedachte, op grond van art. 36 der Nederlandse Geloofsbelijdenis, overtuigd daarmee in overeenstemming te zijn met de oorspronkelijke beginselen van Groen van Prinsterer (1801-1876).

Het is m.i. begrijpelijk dat de juridische beginselen van Groen meer kans hadden te overleven en herleven in de beperkte setting van een 'Gereformeerde Bond tot verbreiding van de Waarheid in de Nederlandse Hervormde Kerk' (opgericht in 1906), dan dat ze politiek haalbaar waren binnen de coalitie tegen de liberalen, van de Rooms-Katholieke staatsman Schaepman (1844-1903) en Kuiper, die beiden de neutrale staat aanvaardden, en er tegelijk naar streefden deze te doen beheersen door christelijke personen.

In een Groen-Hoedemaker-iaans bestel zou een 'christelijke natie' eruit zien als een primair protestants-gereformeerde natie; dit "impliceert niet, dat de joden en rooms-katholieken geen vrijheid van godsdienst en geen toegang tot overheidsambten zouden hebben, maar dit wel met beperkingen: de joden immers behoren tot een andere natie en genieten onder ons gastvrijheid; op grond van het gastrecht mogen zij hun vertegenwoordiging bij de overheid hebben; wat de rooms-katholieken betreft: zij erkennen krachtens hun belijdenis een gezag dat boven het landsgezag uitgaat, en dat

niet op grond van Gods Woord, maar op grond van een gezaghebbende uitleg boven Gods Woord." (A.J. Rasker⁴⁰), pp. 257-58).

De naam Groen van Prinsterer brengt ons terug bij het Nederlandse Réveil.

Het Réveil heeft als beweging een met de Afscheiding verwant, maar ook verschillend karakter. Verwantschap was er voorzover handhaving van het gezag der Belijdenis en andere formulieren, en terugkeer tot de oude gereformeerde leerstukken van zondeval, erfsonde en verzoening door Christus' bloed beoogd werd. Aan de andere kant hielden klasseverschillen de beide bewegingen vrij ver uiteen. Het Réveil was nl. meer aristocratisch (beperkt tot kleine kringen in de grote steden Amsterdam en Den Haag) en afkerig van het separatisme dat zich in de kringen der oude orthodoxie openbaarde, afkerig van verzet tegen de wettige overheid en gehecht aan de oude kerkelijke traditie.

Armand Fiolet OFM¹⁹⁵) (p. 102-106) schrijft: "De karakteristiek van het Reveil leert men niet zozeer kennen uit de - meest polemische - geschriften, waarmee men in het openbaar trad, als wel uit de huisgodsdienstoefeningen, waar men in gebed, bijbellezen en preek elkaar tot diepere vroomheid van het hart opwekte (in een noot wordt toegevoegd: "Van de gesprekken op deze avonden is bijna niets bewaard gebleven. Wij zijn grotendeels aangewezen op de karakter-schetsen in Pierson's *Oudere Tijdgenoten*, waarin hij zijn herinneringen aan de vrienden van zijn ouders heeft vastgelegd.")....Opvallend is, dat zowel hier als in het buitenland de leidende figuren van het Reveil overgevoelige naturen waren, leidend aan melancholie en depressies. Dat het Reveil ten slotte aan dit gevoel een sterke neiging naar de orthodoxie heeft gepaard, dat het voorvechter is geworden van de handhaving der oude belijdenisgeschriften, vindt zijn verklaring in het feit, dat het een reactie-verschijnsel is, een principieel verzet tegen de geest van de eeuw in al zijn verschijningsvormen....Bewust van zijn roeping heeft het de strijd gezocht om het Christendom in zijn bovennatuurlijke, voor de menselijke geest onbereikbare grootheid te herstellen rond zijn drie hoofdpeilers: Gods heiligheid en de souvereiniteit van zijn genade, het algehele boderf van de mens door de zonde en het middelaarschap van Christus' verzoenend lijden....De strijd om deze waarheden of, beter misschien, om deze werkelijkheden, om het waarachtig, fundamenteel Christendom, dat levensbehoefte was van het hart, heeft het Reveil gedreven in de orthodoxie. Het Reveil was van huis uit niet kerkelijk en zijn orthodoxie niet ongerimpeld. Ten slotte was het Reveil een lekenbeweging, waartoe de predikanten eerst later toetraden. De huisbijeenkomsten vervingen de kerkdiensten, de vriendenkring de Kerk. Bilderdijk was geen lidmaat van de Kerk. Capadose en de Clercq zouden later uit de Kerk treden."

Als initiator van de beweging hier te lande kan gelden de dichter-historicus Willem Bilderdijk (1756-1831), de 'grote ongenietbare'¹⁹⁸), taalgeleerde en historicus, die tot 1806 in ballingschap leefde. "Zijn eerste huwelijk dat feitelijk met de ballingschap eindigde, was een ramp. In Londen vond hij zijn tweede vrouw. Zijn zwerven in den vreemde, huiselijk leed (hoeveel kinderen verloor hij niet!), armoede, miskenning naderhand in zijn vaderland waar hem enige keren een professoraat waar hij recht op dacht te hebben, onthouden werd, hebben hem verbitterd en vroeg oud gemaakt. Hij klaagt voortdurend over alles en kondigt herhaaldelijk zijn naderend einde aan. 'Het leven is mij van zoolang mij heugt, pijnlijk, lastig en ledig gevallen', is het begin van zijn levensbeschrijving....Het (geloof) is hem geen metafysica, maar vatbaarheid voor goddelijke inwerking: 'de geheele godsdienst behoort tot het gevoel, is waarlijk

gegrond in de oneindige bevinding.' Zijn filosofie komt hierop neer: 'de mensch kan een hooger en wezenlijker kennis van elders en buiten 't verstandelijk denken verkrijgen.' Zo vindt hij dan ook een redenerende en betogende christelijke filosofie een vierkante cirkel: 'filosofie is alleen goed om filosofie te weerleggen.' (vet-vdB). Zij is trouwens niets anders dan de overmoed des mensen tegenover God; als zodanig haat hij de Verlichting van zijn tijd" (a.w., p. 455).

In 1817 werd Bilderdijk kringleider van een privatissimum te Leiden (tot aan 1827). Onder de (in totaal over die tien jaar) ca. 40 leerlingen kunnen gerekend worden de neven Isaïc Da Costa (1798-1860; b.v. *Bezwaren tegen den Geest der Eeuw*, 1923) en Abraham Capadose (1795-1874; de latere geneesheer die de 'koe(beest)-pokinenting bestreed), en de beide zoons van Gijsbert Karel, namelijk Dirk (1796-1845) en Willem van Hogendorp (1795-1838)).

Tot de Réveil-beweging behoorden voorts de bovengenoemde Guillaume Groen van Prinsterer, niet te vergeten diens vrouw Elisabeth M.M. Groen van Prinsterer-Van der Hoop (1807-1879; via haar kwam Groen in contact met de beweging, zie onder noot 198)), de predikant Ottho Gerhard Heldring (1804-1876) en de dichter-predikant Nicolaas Beets (1814-1903), Hendrik Jacob Koenen (1809-1874), Willem de Clercq (1795-1844).

Fiolet, die het Réveil ziet eindigen in 1848 (Kluit, 1970, sluit het 19e eeuwse Réveil in Nederland pas twintig jaar later af, p. 497), onderscheidt een drietal richtingen binnen het Nederlandse Réveil: a) het confessionele standpunt ("De eis tot handhaving van de leer der Kerk heeft hij echter van kerkelijk terrein overgebracht op het juridische....aan het zuivere confessionele standpunt is hij hierdoor niet toegekomen. Het wezen der Kerk ligt voor hem immers niet in haar vorm, maar in haar leer") van Groen, b) het medische, anti-juridische standpunt van Da Costa, waartoe deze zou zijn gekomen onder invloed van Nicolaas Beets ("Van de handhaving der formulieren kon Da Costa voor de sanering van het kerkelijk leven niets verwachten....door zijn anti-juridisch standpunt heeft hij de Ethische Richting voorbereid"), en c) degenen die strikte handhaving van de drie Formulieren van enigh. eisen, en in de Adresbeweging van 1841-1844 een grote rol hebben gespeeld: J.J. le Roy, R. Engels en B. Morrees (Fiolet, pp. 118-121). Men zou de eerste en de laatste stroming ook samen kunnen nemen. Dan ziet men enerzijds degenen die de leer, desnoods juridisch, willen handhaven en anderzijds degenen die uit de open discussie de 'waarheid' zegevierend tevoorschijn zien treden. Dit laatste standpunt wordt door de 'ethische' theologen overgenomen.

Een geheel eigen figuur is Hermann Friedrich Kohlbrügge (1803-1875). Hij beloofde in 1825 zijn vader (een 'knoeiende zeepzieder' - zie Kluit, 1970, p. 226) op zijn sterfbed dat hij zijn theologische studie tot een goed einde zou brengen, wat hij inderdaad zou doen. Na ds. Uckermann van de op haar orthodoxie pratgaande Hersteld-Evangelisch Lutherse gemeente te Amsterdam van onrechtzinnigheid beschuldigd te hebben, ontspan zich een langdurig kerkelijk proces, dat eindigde met de afzetting van de proponent Kohlbrügge. Toen hij over wilde gaan naar de hervormde kerk, weigerde het consistorie der Hersteld-Lutherse Kerk hem een bewijs van goed gedrag te geven, zodat Kohlbrügge en zijn vrouw de kerkelijke sacramenten moesten derven. In maart 1833 verscheen Kohlbrügges boekje: *Het lidmaatschap bij de Hervormde Gemeente hier te lande mij willekeurig belet*, waarin hij o.m. schreef: "Mijne preeken stelde ik daarom meer biddend dan studeerende op. De voornamste inhoud van mijn predikatiën was: onze volslagen ellende, de almacht des H. Geestes, boete en bekeering, de gevaarlijkheid eener doode orthodoxie, de noodzakelijkheid van het

levendig geloof, de wedergeboorte door almachtige genade, de rechtvaardiging eens zondaars voor God door het geloof alleen; de eeniglijk geldende gerechtigheid van Christus, de onveranderlijke trouw van God...." (Kluit, 1970, pp. 226-27). In '33 volgde een 'tweede bekering' (voorbereid door contacten met ds. Laatsman te Rheden), tot uitdrukking gebracht in een preek over Rom. 7: 14 ("Denn wir wissen dass das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter der Sünde verkauft"), gehouden in de Alte Reformierte Kirche te Elberfeld. Hierna ontstond een breuk tussen Kohlbrügge en Da Costa, en eigenlijk tussen hem en het overige Réveil (A.J. Rasker, 1974, p. 105; zie ook heel hfdst. VIII van Rasker).

Rond het revolutiejaar 1848 werd te Elberfeld een afzonderlijke, van de landskerk en de staat onafhankelijke gemeente gesticht: de 'Niederländisch-Reformierte Gemeinde'; zij stelde zich op de grondslag van de Heidelbergse Catechismus, de Nederlandse en Schotse confessies, de liturgie van de Palz en de Jüllich-Bergse kerkorde. Kohlbrügge, die nergens, noch in Duitsland noch in het buitenland, een predikant bereid kon vinden om hem in het ambt te bevestigen, liet zich ten slotte ordineren door de ouderlingen der gemeente, met oplegging der handen volgens 1 Tim. 4: 14. Rasker (p. 394) citeert Barth: "Kohlbrügge moest voor de theologie van zijn tijd, die in menig opzicht ook nog van onze tijd is....een aanstoot vormen. Hij heeft een zaak voorgestaan, waarmee men alleen dan wat had kunnen beginnen, als men bereid was geweest tot een herziening van de beginselen, als men niet alleen de Verlichting maar ook de vooronderstelling van de Verlichting, namelijk de piëtistische interpretatie van de Hervorming ter discussie had willen stellen", en even verderop (p. 394), n.a.v. Kohlbrügges hantering van het 'stuk der dankbaarheid'¹⁹⁹, merkt Rasker op: "Hoezeer dit tegen de geest des tijds inging, blijkt uit niets beter dan uit Hegels schampere opmerking tegen Schleiermachers leer van het schlechthinige Abhängigkeitsgefühl: "So wäre der Hund der beste Christ...aber nur der freie Geist hat Religion und kann sie haben" (a.w., hfdst. VIII, noot 29);"Het is alles voor ons en zonder ons geschied. Dat betekent ook dat de gelovige met heel zijn wezen existentiëel betrokken wordt in Gods genadewerk. De zogenaamde heilsfeiten zijn dan niet enkel historie, maar actuele werkelijkheid": onder verwijzing naar O. Noordmans (*Kohlbrügge, Fespredigten*) legt Rasker hier de link tussen Kohlbrügge en het existentiële denken van Kierkegaard (a.w., p. 111).

Na de dertiger jaren had zich inmiddels (ook) ten onzent een overgang voltrokken van het idealistische naar het realistische en empirische denken. De officiële Nederlandse theologie was zich sterk gaan oriënteren aan de Duitse en Zwitserse ontwikkelingen, en de gedachten van F.C. Baur (de 'Tübinger School') en David Friedrich Strauss (die met zijn opzienbarende *Leben Jesu* (1835/36) speculatieve theologie met radicale historische kritiek verbond) begonnen hier veld te winnen. Het tijdperk van het modernisme in de theologie wordt ingezet door Cornelis Willem Opzoomer (1821-1892) en Jan Hendrik Scholten (1811-1885).

Voor de eerstgenoemde, zelf geen theoloog, maar jurist-filosof, die in 1846 te Utrecht het hoogleraarsambt in de wijsbegeerte, dat hem automatisch belastte met de propaedeuse der theologische studenten, aanvaardde met de opzienbarende oratie: *De wijsbegeerte den mensch met zichzelf verzoenende*, zou de nieuwe theologie met de zoëven genoemde Strauss begonnen zijn (Rasker, p. 114).

Twee jaar later publiceerde Scholten, Leids hoogleraar (met als leeropdracht de vakken inleiding N. Testament, natuurlijke theologie en geschiedenis van godsdienst en wijsbegeerte) zijn grote boek *De leer der Hervormde Kerk, in hare grondbeginselen uit de bronnen voorgesteld*, waarin hij zich veel meer dan Opzoomer aan de

gebruikelijke dogmatische uitdrukkingwijze hield, doch haar een totaal nieuwe inhoud gaf: het verstandsoordeel is een getuigenis van de Heilige Geest, in Jezus ligt de hoogste openbaring van Gods wijsheid, het denken voert tot Godskennis. Scholten was ervan overtuigd dat de eigenlijke mening van de bijbelauteurs en opstellers der belijdenisgeschriften in 'moderne' termen (d.w.z. Spinozistische gedachtenconstructies) adequaat was weer te geven.

Aan beide mannen gemeen was, dat ze ongeveer alles, wat tegen de resultaten van het natuurwetenschappelijke en redelijke denken inging, afwezen: uiteraard ook de wonderverhalen; afgerekend werd met het orthodoxe openbaringsbegrip: de waarheid kan in het denken gekend worden en; mens, wereld en God kunnen in één groot verband gebracht worden, het zijn vormt een gesloten systeem.

Daniël Chantepie de la Saussaye, voorman der verderop te bespreken 'ethischen', zou Scholtens getuigenis des Heiligen Geestes als niets anders depreciëren dan 'de mensch, die van den mensch getuigt aan den mensch'; met Scholten zou hij, gewoon Waals-Hervormd predikant te Leiden, in een artikelenreeks (tijdschrift *Ernst en Vrede* 1853-56) een uitvoerig dispuut aangaan en gelegenheid hebben tegen de moderne reus Scholten het 'ethische' standpunt af te palen.

Het streven van Scholten en Opzoomer naar exacte waarheid en waarneming inspireerde theologen op door de 'evangelischen' tot dusver verwaarloosde terreinen: Abraham Kuenen (1828-1891; oud-testamenticus), de lutheraan Abraham Dirk Loman (1823-1897; nieuw testamenticus) en de remonstrant Cornelis Petrus Tiele (1830-1902; godsdiensthistoricus die de studie der wereldreligies invoerde).

Behalve de kritiek van Chantepie de la S. kwam er fel verwijt van de door eerstgenoemde hoogvereerde Da Costa (die Scholtens leer pseudocalvinisme noemde: Calvijn zou gemaakt worden tot verdediger van wat deze nu juist het felst bestreden had), maar ook onder hen, die principieel voor de moderne theologie hadden gekozen, rees kritiek. Zo schreef Allard Pierson, toen nog Waals predikant, doch ook fervent aanhanger van Opzoomers empirisme, dat Scholtens determinisme konsekwent bij pantheïsme moest uitkomen en dat diens godsbegrip niet overeen kwam met wat Jezus geleerd had ('Prof. Scholtens' monisme', in *De Gids* I, 23 - 1859) en later, in 1866 (*De Moderne Richting en de Kristelijke Kerk*), dat er door de moderne wetenschappelijke theologie een richting was geboren, die aan de oude christelijke wereldbeschouwing tegengesteld was. Voor de Anti-Supranaturalisten zou het een uitgemaakte zaak zijn, te moeten loochenen wat voor de supranaturalisten de enige troost in leven en sterven was (Rasker, pp. 120-121).

In 1862 trad Busken Huet (leerling van Scholten; 1826-1886) uit de kerk. Evenals Pierson zag hij achter Scholtens' Godsbegrip dat van Spinoza oprijzen.

"Aber die meisten 'Modernen' hielten sich an die kirchlichen Gebräuche, wenn auch manche die trinitarische Taufformel ablehnten, das Abendmahl nur als Gedächtnismahl am Karfreitag feierten und das Auferstehungsverkündigung lediglich geistig verstanden; die vernünftige Einsicht war der Maszstab ihrer Verkündigung" (De Jong, pp. M 217-218).

Nieuwe ontwikkelingen kondigden zich aan met de theologie van Sytze Hoekstra Bzn. (1822-1898), vanaf 1857 hoogleraar aan het doopsgezind seminarium, en vanaf 1867 gewoon hoogleraar aan de universiteit van Amsterdam.

"Met Scholten en de andere modernen deelde Hoekstra twee fundamentele vooronderstellingen: de overtuiging, dat aangaande de waarheid van de godsdienst verantwoording aan de wetenschap moet worden afgelegd, en de overtuiging aangaande de wezenlijke eenheid van het goddelijke en menselijke. Evenals Scholten wilde hij empirisch te werk gaan; echter niet naar analogie van de methode der

natuurwetenschappen, maar op de wijze van psychologisch onderzoek. Zo markeert zijn denken de wending naar de antropologische fase in de moderne theologie; hij heeft inzichten in het menselijk bestaan gehad, die verwantschap met de latere existentiële filosofie bezaten. Kenmerkende aspecten van zijn denken waren vooral:

1. Een empirisch-realistische methode, gepaard met fijne psychologische ontleding van godsdienstige voorstellingen, gevoelens en streven.
2. Erkenning van de existentiële nood der mensheid als uitgangspunt van het geloof.
3. Diepere waardering van het zondebesef dan de meeste van zijn tijdgenoten hadden en in verband daarmee voor centrale christelijke begrippen als schuld, zonde, genade, verzoening.
4. Besef van de onkenbaarheid Gods; uit eerbied voor het hoogste wezen afwijzing van elke speculatie, tot een tendens van agnosticisme toe.
5. Erkenning van de waarde der christelijke gemeente als gemeenschap....
....Hoekstra wilde eigenlijk geen theologie, maar religieuze antropologie geven: in zijn oratie van 1857 verklaarde hij de mens als maatstaf van alle dingen te nemen...." (Rasker, p.122).

De diepe klank welke zonde en verlossing in zijn theologie kregen, is volgens de Jong te vergelijken met die in de gedichten van de remonstrantse De Génestet (1829-1861).

Laat het (kerk-)historisch plaatje ten tijde van de jaren vijftig der vorige eeuw er als volgt uitzien. De invloedsgolf van het modernisme is overweldigend voor wat betreft de lutherse, remonstrantse en doopsgezinde gemeenten. In de hervormde kerk beginnen naast de evangelischen eveneens de modernen de toon aan te geven. Het Réveil is in zijn nadagen, sinds de vergadering der Christelijke Vrienden van 1854 tot een breuk leidde tussen de confessionele en de ethisch-irenische richting, tussen het 'juridische' en het 'medische' standpunt inzake kerkherstel. Naast de 'ethische' D. Chantepie de la Saussaye (die in 1862 uit de Waalse naar de "Nederduitse" Hervormde Kerk overstapt) wordt op het modernisme kritiek geoefend door de zgn. apologetische school van de beide Utrechtse hoogleraren J.I. Doedes (1817-1897) en J.J. van Oosterzee (1817-1882), wier posities ongeveer te vergelijken zijn met de latere 'Vermittlungstheologie' in Duitsland.

Pas na een democratisering van het kiessysteem (kerkelijke reglementswijziging al in 1854, pas doorgevoerd in 1867: daarvóór lag het beroep van een dominee voornamelijk in handen van welgestelde en tot de intellectuele elite behorende, zich coöpterende kerkeraden - zie O.J. De Jong, p. 218) komt er meer ruimte voor predikanten van 'ethische' signatuur, en loopt het aantal moderne en evangelische dominees in de grote steden vrij snel terug.

Als de grondleggers van de ethische theologie zijn te beschouwen D. Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en zijn vriend, 'leerling' en geestverwant J.H. Gunning Jr. (1829-1905).

Op 54-jarige leeftijd werd D. de la Saussaye opvolger van Hofstede de Groot te Groningen. Hij vond spoedig het oor van de studenten, die echter niet talrijk waren. Groningen was een provinciale academie geworden, zelfs de Friezen gingen naar Leiden, de orthodoxen naar Utrecht. Zijn theologisch denken is de belangrijkste invalspoor voor de geest van Schleiermacher in ons land geworden, meer dan dat van de Groningers, dat nog verankerd was gebleven in het rationalistisch supranaturalisme. Vinet werd in de Réveilkringen veel gelezen, maar de la Saussaye was de eerste, die diens denken theologisch verwerkt heeft.

In zijn *La Crise Religieuse en Hollande* (1859) zegt hij over Schleiermacher (1768-1834) en Vinet (1797-1847): "Men kan zeggen dat het verschijnen van deze twee mannen is als de verheffing van het begrip der christelijke consciëntie (vet door vdB) tot grondbeginsel zowel in wetenschap als in de kerk. Een theologie die haar uitgangspunt en haar waarheidscriterium heeft in de christelijke consciëntie." Rasker (p. 400²⁰⁰) merkt naar aanleiding van bovenstaand citaat op dat het Franse 'conscience' zowel 'geweten' als 'bewustzijn', en soms ook 'gemoed' kan betekenen, en dat de la Saussaye de in het Nederlands gemaakte vrij scherpe onderscheiding tussen deze drie begrippen eigenlijk nooit maakte. Dit blijkt, aldus Rasker, van beslissende betekenis te zijn voor de ethische theologie: "Met dit begrip bond De la Saussaye de strijd aan met de opvatting van de openbaringswaarheid bij de supranaturalisten en rationalisten, vooral echter bij Scholten. Hij eist het "regt der consciëntie, die theologie, die van de souvereiniteit der rede uitgaat, als onwaar te verwerpen". Soms wekt het gebruik van de term 'ethisch' de indruk, dat zoiets als 'zedelijk' bedoeld wordt, in de zin van praktische toepassing der leer in de levenswerkelijkheid. Bij Beets is deze toepassings-structuur blijven domineren, De la Saussaye is daar niet bij blijven staan. De godsdienstige waarheid had voor hem het karakter van een ontmoeting, zij is persoonlijk en raakt de mens in het geheel van zijn persoon-zijn; hij kan niet objectiverend over haar denken, maar alleen gehoorzaam of ongehoorzaam zijn. Omdat het er zo voorstaat, moet De la Saussaye zich niet alleen tegen zijn moderne tegenstanders keren, maar zich ook van zijn rechtzinnige geestverwanten onderscheiden.

In een voor het ethische denken zo centraal begrip als 'geweten' raken godsdienst en wijsbegeerte elkaar....De verzoening van de wijsbegeerte en de godsdienst is dan ook geen verzoening als van twee gelijken....Elders noemde De la Saussaye het geweten "het orgaan dat Christus ontvangt. Christus als de absolute inhoud des gewetens" (a.w., p. 132, vet vdB).

Bij Gunning vinden we al de centrale gedachten van De la Saussaye terug: de bestrijding van het monisme, nadruk op de persoonlijkheid Gods en der mensen, de zelfbeperking Gods, de gedachte der god-menselijkheid, het Israëlitisch en christocentrisch karakter der openbaring, de betekenis van het kruis, de eschatologie, het geloof der gemeente, en vooral: het ethisch karakter der waarheid.

Als opvolger van ds. D. Molenaar ging hij in 1861 naar Den Haag. Hij ontmoette daar de tweede generatie der modernen, zoals de predikant Zaalberg, ging om met Groen van Prinsterer, leerde samenkomsten kennen van 'Réveil-patriciërs', die "in delicaus smartgevoel in hun weelderige salons het ruischen van de in gemeenschappelijk knielen gevouwen zijden damesklederen afwisselen met dat van het lied:

Naked, I come to Thee for dress!

Wash me, Saviour - or I die!"

Daarvoor kon hij geen waardering opbrengen (Rasker, p. 404), maar evenmin voor het orthodoxe intellectualisme. Van Oosterzee en de apologetische school verstonden de openbaring als een mededeling van Gods wege aan het verstand, welke aan het geloof voorafging. Volgens Gunning was de juiste volgorde omgekeerd.

Gunnings grote liefde voor de gemeente (als de Una Sancta, boven de kerkelijke verdeeldheid en de wisseling der tijden uit, maar niet minder empirische gemeente) bleef opwegen tegen bij voorbeeld het confessionele streven (van Groen) naar juridische erkenning en handhaving van de belijdenisgeschriften. Voor Gunning was het intellectualisme, als de belijdenis voor het wezen der kerk wordt gehouden in plaats van uitdrukking te zijn van haar leven. Zo keurde hij het intellectualistische en demagogische drijven van Kuyper principieel af, maar even karakteristiek voor

Gunning was, dat hij na de Doleantie niet vol verwijten reageerde, noch met vreugde omdat de beweging niet bereikt had wat Kuiper zich had voorgesteld ("al Gods volk gaat met mij mede"), maar schreef: *Onze schuld tegenover de Gereformeerden* (1887). Vanaf de jaren negentig volgde duidelijke toenadering van Gunning tot Hoedemaker, maar er bleef ook verschil: dacht Hoedemaker voornamelijk aan de nationale kerk, zo beriep Gunning zich gaarne op de ene heilige Katholieke Kerk van alle gedoopten, die de roomsen en de grieksen mede omsloot (Rasker, pp. 148-152).

Voor de tweede generatie ethischen, nl. de gebroeders Jonker, P.D. Chantepie de la Saussaye, Is. van Dijk, zij men hier terugverwezen naar de biografische schetsjes bij de respectievelijke materiaalstukken van hfdst. 2, te weten: (m.b.t. Gunning zelf: (5)), (7), (8), (13) en (24). Daaraan zijn nog toe te voegen namen als die van C.H. van Rhijn te Gouda, F. van Gheel Gildemeester te Den Haag, D.C. Thijm te Hijkersmilde, J.J.P. Valetton Jr., H. Barger, en F. Daubanton te Zwolle. Deze 'ethischen' hebben een "tamelijk gemengd gezelschap gevormd, geen gesloten groep" (Rasker, p. 233; vet vdB).

Volstaan kan, en moet dan ook, naar mijn mening, worden met een résumé in de volgende trant: Eén der belangrijkste kenmerken in deze richting van ethische theologie was het besef, dat de kerk niet louter en alleen een kwestie was van besturen, maar een zaak van de mensen zelf. Volgens Mönnich (1962)¹⁹⁶) was persoonlijke kracht hun organisatorische zwakte. Zij gebruikten geen grote parolen, stelden geloof primair, waren afkerig van leertucht. De ethischen werden als 'progressief' aangeduid, wat volgens M.G.L. den Boer (1971)⁵²) m.b.t. de gebroeders Jonker inhield: Geen aanbidders van het verleden, geen verachters van het heden. Zij hadden een goed gehoor voor de profetische stemmen die de kerk herinneren aan haar opdracht en aanwijzen hoe zij deze opdracht beter ten uitvoer kan brengen. Daarom konden zij de geweldige betekenis van Kierkegaard onderkennen."

In zijn boek over A.J.Th. Jonker werkt de zoon van de bovengenoemde C.H. van Rhijn, te weten Prof.Dr. M. van Rhijn (1929³⁷)), als eerste in Nederland, het thema van de verhouding tussen de ethische theologie van Daniël Chantepie de la Saussaye en de gedachtenwereld van Søren Kierkegaard, nader uit (voor een uiteenzetting, door de schrijver, van de relatie A. Jonker en Kierkegaard, verwijs ik terug naar de biografische notitie over M. van Rhijn, na mat. st. (84)).

"Een globale overeenkomst heeft beider verbinding van theologie met ethiek, psychologie en antropologie....want evenals Kierkegaard dachten ook De la Saussaye en Gunning eschatologisch tot in hart en nieren" (a.w., p. 90).

Over de onderlinge verschillen zegt van Rhijn dat De la Saussaye niet kende: Kierkegaards leer van het absolute, kwalitatieve verschil van eeuwigheid en tijd. Deze leer bepaalde voor een groot deel Kierkegaards beschouwingen over de verhouding van het transcendente tot het immanente, zijn absolute paradox en zijn irrationalisme, zijn beschouwingen over de subjectiviteit, het geloof, de wedergeboorte, ook die over 'het ogenblik', 'de sprong', en de hartstocht der oneindigheid.

Van Rhijn (p. 88) vervolgt: "In Kierkegaard's dialectiek, waarin hij stellig voor een deel meer door de wijsbegeerte van Hegel dan door de theologie der Reformatoren is beïnvloed, heeft de relatieve paradox van Paulus en Luther voor de absolute paradox moeten plaats maken....Het waarachtig menselijke was bij hem, als het tot wedergeboorte gewekte leven, het goddelijke tevens. Kierkegaard zou op de lijn der absolute paradox nooit hebben geleerd, dat eerst de wedergeborene zich in zijn ware element weet te bewegen. De geloovige staat op de dialectische lijn bij Kierkegaard

gelijk met een visch op het drooge....De mensch ligt absoluut in de zonde. Bij De la Saussaye gevoelt de wedergeborene zich - als ik mij zoo mag uitdrukken - veel meer als een visch in het water....Het is dan ook geen wonder, dat wij de gedachtenreeksen van De la Saussaye en Kierkegaard in de latere levensgeschiedenis van Dr. Jonker hoe langer hoe meer een huwelijk zien sluiten, en dat het dikwijls haast niet is aan te geven, waar hij op de lijn van De la Saussaye voortgaat, of bij Kierkegaard aanknoopt. Wel kan men in het algemeen zeggen, dat Jonker meer door het getuigenis van Kierkegaard dan door den theoretische achtergrond van zijn conceptie is gepakt" (a.w., p. 89).

Hiermee legt Van Rhijn een toch wel belangrijk kernpunt van de ethischen bloot: de ethischen genoten in het algemeen meer van preken dan van geschriften, meer van getuigenissen dan van 'intellectualistische' geschriften. In zoverre is dan de 'stichtelijke' Kierkegaard-benadering het uitziften van het getuigenis (dus de stichtelijke werken of preken) uit het overige werk.

De ethischen hechten opvallend aan het gesproken woord, het akoustische of datgene wat zich leent tot akoustische vertolking.

Of men voetschoots van prediker 'boete'-prediker kan maken waag ik hier te betwijfelen. Curieus is de hiaatloze overgang van 'getuigenis' naar 'boeteprediker' bij van Rhijn (p. 89): "Toch is het in zijn algemeenheid wel juist, dat Kierkegaard hem meer als boeteprediker dan als denker heeft beïnvloed, en het is ook volstrekt niet onwaarschijnlijk, dat Jonker het verschil in theoretischen achtergrond min of meer gelaten heeft voor hetgeen het was. De theologische systematiek heeft nooit zijn bijzondere voorliefde gehad. Verdiepte hij zich in een of anderen klassieken theologischen schrijver, dan was het hem allereerst om diens interpretatie van het christelijk leven te doen. Schrijvers als De la Saussaye senior, Vinet, Luther, ook Kierkegaard, las hij allereerst als mensch* en als dienaar van het Evangelie" (* vet-vdB; vgl. ook biogr. not. bij [84]).

Het emancipatoir streven van de ethischen betrof vooral: 'optimale mondigheid binnen de kerk; het uitpraten, niet weglopen'.

3.4 De twintigste eeuw tot 1930

Na de eeuwwende verloren de 'evangelischen' al snel alle invloed; bij de overige richtingen (vrijzinnigen, ethischen en confessionelen) valt de tendens waar te nemen dat men zich in organisaties gaat verschansen. Zo organiseerde de orthodoxie zich in de 'Gereformeerde Bond', (waarbinnen sterk accent gelegd werd op de individuele vroomheid (bevindelijkheid), meed vaak het Avondmaal, zong geen niet-bijbelse kerkliederen en ademde de geest van het Piëtisme). De modernen organiseerden zich in de 'Vereeniging voor Vrijzinnige Hervormden in Nederland' (waarbinnen de belangrijkste theologische ontwikkelingen de grenzen van de kerkgenootschappen overschreden), en de ethischen het laatst en minst overtuigd.

Theologisch ontwikkelde men zich niet veel verder uit elkaar (De Jong, p. 223): "denn bei den 'Modernen' begann die Wertschätzung der Kirche und des Wortlautes von Bibel und Bekenntniss zu wachsen".

De radicalisering van de nieuwtestamentische kritiek door de zgn. ultra-Tübingers (Allard Pierson, A.D. Loman, W.C. van Manen, H.U. Meyboom, J.G. Boekenogen), inhoudende dat Jezus geen historische persoon was, maar de symbolisering van een reeks ideeën, had ten gevolge gehad dat zich een meer mystieke gezindheid baan brak, een teruggrijpen op wezenlijke elementen van de

christelijke traditie. "Zo kwam er ook ruimte voor erkenning van betrekkelijke waarheid in de orthodoxie. Men zocht naar wat dieper in het menszijn ingreep dan de moraal, wat actueler was dan het speculatieve denken van Scholten, wat boven de historische kritiek uitging. De nieuwere inzichten betroffen 'positievere' instelling t.a.v. prediking en getuigen, en zouden zich consolideren in een ethische richting onder de modernen, van rijke schakering" (Rasker, p. 215). Voor sommige betekende dit een godsdienst zonder metafysica, een religieus atheïsme, voor anderen (b.v. S. Cramer, van 1890 tot 1912 doopsgezind hoogleraar te Amsterdam, en T. Cannegieter, van 1878 tot 1916 kerkelijk hoogleraar te Utrecht) nadruk op het supranaturele, het mystieke in de godsdienst. In deze richting ontwikkelden de invloedrijke vrijzinnige theologen H.T. de Graaf, K.H. Roessingh en G.J. Heering zich verder.

K.H. Roessingh (1886-1925) heeft als historieschrijver der moderne theologie de modernen geleerd zichzelf te begrijpen in hun historisch-culturele en theologische betekenis.

In *Het Modernisme in Nederland* (1922, Haarlem, Bohn; hfdst. VIII) wordt het 'rechts-modernisme' (Bleeker, Heering, Binnerts, Eldering, van Bakel, van der Hoeve) door hem gekarakteriseerd als: "1. i.p.v. optimisme: pessimisme, een bitterheid over de wereld en over eigen ziel, die slechts in de paradoxie van een God, die desondanks liefheeft en redden wil, zijn vrede kan vinden ('Paulinische Christenen' - De Graaf); 2. hernieuwde aandacht voor Christus als verlossende kracht Gods; 3. terugbuigen in sommige opzichten tot rechtzinnig-dogmatische terminologie". Naast een zeer diepe beleving van de eerste wereldoorlog werd het religieuze leven van Roessingh sterk beïnvloed door de geest van de Woodbrookers, evenals bij Hendrik Tjakko de Graaf (1875-1930), wiens theologie zich voornamelijk bewoog in het psychologisch-wijsgerig kader van Heymans, bij wie hij in 1914 ten tweeden male gepromoveerd was.

"De Graaf heeft altijd grote schroom gehad om meer te zeggen, dan hij kon verantwoorden. Evenals Heymans sprak hij over wat het Hoogste is, alleen aanduidenderwijze, niet als over een gekend object." Volgens Rasker, die dit schrijft (p. 222), zou deze terughoudendheid te negatief gewaardeerd worden, als men haar 'religieuze agnosticisme' noemde. "Zij is echter wel het tegendeel van dogmatische zekerheid. Zo blijft de Deus revelatus Deus absconditus....De persoonlijke verhouding van de mens tot God is volgens hem echter alleen in het Christendom en het Boeddhisme volkomen ontwikkeld....Zijn visie is veelmeer gericht op een toekomstige wereldgodsdienst, waartoe Christendom, Islam en Boeddhisme hun bijdrage zullen leveren."

Over G.J. Heering (1879-1955) valt op te merken dat hij in 1906 bij de 'ethische' P.D. Chantepie de la Saussaye promoveerde te Leiden op een *Onderzoek naar het wezen van het zedelijk oordeel*, en door verbijstering over de eerste wereldoorlog tot leidsman gemaakt werd van de christen-pacifisten in Nederland; en bewust in de Remonstrantse traditie stond.

De tweede maal dat Kierkegaards naam opdoemt in het monumentale geschiedwerk van A.J. Rasker, 1974, is, ten slotte, in verband met de bovengenoemde J.H. Roessingh. Rasker beschrijft de wending, die zich in het denken van Roessingh voltrekt, als volgt: "Van de grote namen, die in zijn denken gefungeerd hebben, raken Hegel, in zekere zin ook Kant, Fichte, Schleiermacher, Ritschl, Troeltsch en de waardefilosofie op de achtergrond; Rudolf Otto, Heiler, Scheler, met hun veel kritischer cultuurwaardering, worden nu met instemming genoemd, verder

verschijnen de namen van Kierkegaard* (* vet door vdB), Barth, Brunner, Gogarten, Kutter. Tegen Barth is hij in verzet, maar hij ontworstelt zich niet aan diens invloed....Hij keert zich uitdrukkelijk af van het liberale Jezusbeeld, met een beroep op Kierkegaard, die met zijn scherpe dialectiek Jezus en de liberale cultuur als onvergelykbare grootheden vaneen gescheurd had" (a.w., p. 224).

In het opstel *De uitgangspunten eener christologie op de grondslag der kritische theologie* (1924) stelt hij zijn geestverwantschap met de ethischen (P. de la S.) vast m.b.t. de 'kosmische Christus' en stelt in dit verband de vraag, wat hem toch modern doet blijven, in onderscheid met de ethischen; hij noemt als reden: hun vasthouden aan de absoluutheid van Christus. Hij wil die ook wel erkennen, maar niet tot de persoon van Jezus beperken, aldus Rasker (pp. 226-227), volgens wie Roessinghs kennismaking met de opkomende nieuwere Zwitserse theologie hem beslister afleidde van de filosofische naar de eigenlijk theologische vraagstellingen, en het besef ervan dat "De gemeente des zondags in de kerk komt om het "Woord Gods te horen, d.w.z. niet om van de cultuurtaak, maar om van de paradoxie van de uiteindelijke werkelijkheid te horen getuigen."

De Jong¹⁸⁹⁾ completeert het plaatje over de 'ethischen' met de opmerking dat ds J.H. Gunning J.Hzn. (1858-1940) reeds voor de eeuwwisseling de gemeenteleden voorgehouden had dat ze niet louter toehoorders waren bij de preek, maar veeleer deelnemers aan de godsdienstoefening; de 'ethische' hofprediker Jan Hendrik Gerretsen (1867-1923) waagde het nieuwe liturgische vormen aan te wenden (pp. M 224-225). De godsdiensthistoricus en cultuurcriticus Gerardus van der Leeuw (1890-1950; zie ook biogr. not. mat.st. {53}), leerling van Gerretsen en P.D. Chantepie de la Saussaye, zou verder arbeiden aan de liturgische vernieuwing, "wobei er verkümmerte Elemente aus der Reformationszeit wieder zu Ehren brachte und auch der frühen Kirche viele Motive entlehnte. Nach van der Leeuw bedeutete die Fleischwerdung Christi die Heiligung der Materie....Seine Vorschläge zur Liturgie wurden vor allem in Jugendgottesdiensten praktiziert. Er gehörte einem 'Liturgischen Kreis' an, der den Gottesdienst wissenschaftlich untersuchte; weder in Kirche noch Universität bestand besondere Aufmerksamkeit dafür".

Ondertussen hadden de ethischen met groter vrijmoedigheid dan door confessionelen aangedurfd werd het historisch-kritisch bijbel-onderzoek ter hand genomen, en grondleggers van de vergelijkende godsdienstwetenschap (P.D. Chantepie de la S.; zie ook biogr. not. bij mat.st. {13}) en van de fenomenologie der religie (G. van der Leeuw) geleverd, waardoor de modernen niet langer het monopolie van de kritische theologie bezaten.

Rasker meent, dat de hoofdtendensen van de ethische theologie (te weten: de hernieuwde en eigentijdse doordenking van de gereformeerde belijdenis, en die van openheid voor de cultuur, het verlangen naar synthese, zij het in het besef dat eenheid des levens alleen een eschatologisch perspectief kan zijn) met name door Noordmans en Van der Leeuw het veelzijdigst zijn vertolkt.

"Noordmans was diep doorgedrongen in de geschiedenis van het theologisch denken - van Augustinus over Calvin naar Kohlbrügge en Barth. Zijn denken omsloot eeuwen. Dat van Van der Leeuw omsloot werelden....Zij schreven hun belangrijkste werken voor een groot deel tussen de beide wereldoorlogen; de kritiek die de dialectische theologie oefende op het negentiende-eeuwse cultuuroptimisme vond bij beiden weerklink.

Hun theologische nalatenschap vormt de afsluiting van de ethische theologie - na hen heeft het geen zin meer deze naam nog als theologische richting te

onderscheiden....In de strijd tegen een opgekomen nieuw heidendom, in het zoeken naar een nieuwe kerkorde en een herformulering van de oude belijdenisgeschriften zouden ethischen, confessionelen en modernen elkander op een nieuwe manier ontmoeten...." (a.w., pp. 251-252).

Op grond van bovenstaande zouden we het declinatiepunt van de ethische richting te vroeg stellen, indien we dit lieten samenvallen met de opkomst van de dialectische theologie in Nederland.

Voor ons onderwerp is het, ten besluite van deze kerkhistorische schets, van belang vast te stellen dat de tendens van de distantie tussen cultuur en evangelie sterker werd in de kringen van zowel rechtzinnigen (Th.L. Haitjema, 1888-1972; zie biogr. not. bij mat.st. {71}) als modernen (Roessingh), als ethischen (Noordmans); niet het minst door de betekenis die de dialectische theologie kreeg in de tijd tussen de beide wereldoorlogen.

"Die dialektische Theologie brachte jedoch in die Diskussion innerhalb der hervormten Kirche neue Klänge. Barth besuchte Holland mehrfach. Diese dogmatische Besinnung wurde von einem konfessionellen Theologen....Haitjema, auf die Reorganisation der Kirche zugespitzt" (De Jong, pp. M 225-226).

Oepke Noordmans voelde zich in *De Zwitserse Theologie* (1926 en: *Geestelijke Perspectieven*, 1930²⁰¹) al congeniaal met Barth, toen menigeen Barth nog als apostel van negatieve cultuurfilosofie beschouwde, en verstond hem als positieve verkondiger van een oorzaakloze en grondeloze genade. "Noordmans strooide daar terloops ook wat kritiek tegen de "Kulturfreundlichkeit" van sommigen onder de jongere generatie der ethische theologen en begrip voor de radicale genade-theologie van Kohlbrügge in" (Rasker, p. 243).

Wat Haitjema nu het meest vond bij Bilderdijk, Kierkegaard, Kohlbrügge en tenslotte vooral bij Barth (en niet bij Daniël Chantepie de la Saussaye), was de kritiek tegen elke vorm van menselijke zelfverheffing, ook tegen die van de vrome mens.

De mens postuleert niet God (zoals bij Kant), maar God postuleert de mens: "Barth is in zijn theologische beschouwingen 'theocentrisch' tegenover alle anthropocentrische religie en theologie en tegelijkertijd anthropocentrisch tegenover de 'theocentrische' theologie van Schaefer....daar is bij Barth de vrees voor alle "Verdinglichung" uitermate diep ingeslagen (Haitjema¹⁸⁸), 1926, pp. 146-151)²⁰² .

Wat we, aan het slot van dit hoofdstuk 'Kerkhistorische achtergronden' samenvattend kunnen concluderen, is dat deze geschiedenis (van het 'in- en uitschuiven' - als bij een telescopisch antennesysteem - van diverse Nederlandse socio-culturele verwachtingshorizonten) verklaarbaar maakt waarom Kierkegaard vooral in de Nederlandse theologische belangstelling kwam te staan.

Namelijk de cognitieve dissonantie, die Kierkegaard uitstraalde, paste wel in ons geestelijk klimaat: men had deze 'revisor van het Christendomsbegrip' nodig ("wiens werkzaamheid bestond in't ziften van cultuurleven door het evangelie ... Toch zouden christendom en cultuur veel missen zoo zijn donderende stem had gezwegen, zijn vlijmend woord niet ware vernomen "- zie P.D. Chantepie de la Saussaye, mat. stuk {45}), om er de aan onze cultuur inherente cognitieve dissonantie mee weg te werken!

Deze voor ons land zo karakteristieke toestand van cognitieve dissonantie hing enerzijds samen met de opstelling van de overheid (en indirect de Synode; cf. ook: J. Huizinga (1984)¹⁹⁴): "Alweder dat vermijden van het al te scherp omlijnde, zo typisch

voor het wezen van de Staat”), anderzijds met de interne richtingenstrijd en ‘belijdeniskramp/-phobie’, waardoor de protestants-christelijke fakties beheerst werden (cf. Fiolet (1953)¹⁹⁵, p. 194): “Elke richting hield krampachtig vast aan haar eenmaal verworven positie en sloot zich hermetisch af, omdat openheid voor het verstaan van anderen werd beschouwd als ontrouw aan zijn beginselen” (Deze laatste soort cognitieve dissonantie vinden we niet alleen in de theologische interessesfeer van onze periode, maar is volgens Thulstrup (1969)^{17b}, p. 42, evenzeer kenmerkend voor de filosofische Kierkegaard-transmissie door o.a. Høffding: “den Versuch zu machen, den Lesern einzubläuen, dasz sie sich - wenn sie die Anschauungen Kierkegaards annehmen - von der guten ... philosophischen Gesellschaft trennen würden” - hierop kom ik terug in het volgende en laatste hoofdstuk van dit boek). Ten besluite laat ik hier evenwel een kritische kanttekening volgen bij het zojuist uit Fiolet (1953) aangehaalde: “openheid voor het verstaan van anderen werd beschouwd als ontrouw aan zijn beginselen”. Dit kan ook als volgt gezegd worden: Uit angst voor cognitieve dissonantie vermeden sommigen over de schutting te kijken; toch zegt dat meer over de kringen die òf Kierkegaard links lieten lichten, of (zoals bijv. Gereformeerden als Schilder) bij hun acknowledgements aantekenden dat Kierkegaard ‘geen gereformeerde was’. Het waren vooral de ethischen, en ook de (latere) modernen, die men de eigenschappen van cultuuropenheid en kritisch te staan ten opzichte van de erfelijke belasting van een ‘staatskerk’ toch geenszins ontzeggen kan.

"A sailor on deck looking ahead remarks, "It is pitch dark, I don't see anything." After a while, "Now I see a star." We ask him, "What has happened?" "Nothing else." Of course many things happened in the world and in the sailor. But his seeing is not one of them."

Zeno Vendler

Linguistics in Philosophy (1967)

4.1 Slotkarakterisering der periode 1880-1905

Kijken we, samenvattend, naar de eerste helft der hier onderzochte periode van bekendwordingsgeschiedenis, dan zien we dat het proces van bekendworden een traag verloop heeft.

figuur 1

(1880-1889; 1e decennium):

	pp
{1} Pierson, A. *1880	5
{2} V.D. *1880	31
{3} Anon. *1880	20
{4} Anon. *1882	20
{5} Gunning, J.H. *1885	—
{6} Winkler Prins *1886	1
{7} Jonker, A.J.Th. *1886	<u>172</u>
	249

(1890-1899; 2e decennium):

{8} Jonker, G.J.A. *1891	37
{9} Jonker, A.J.Th. *1891	28
{10} Jonker, A.J.Th. *1892	2
{11} Barger, H.H. *1893	95
{12} Pont, Joh.W. *1896	30
{13} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1897	1
{14} Boer, R.C. *1897	(4)
{15} Jonker, G.J.A. *1898	30
{16} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1899	1
	<hr/> 229

Te oordelen op basis van de zo'n 500 bladzijden beslaande eerste zestien materiaalstukken van vóór de eeuwwisseling, alsmede oordelend naar het criterium volgens hetwelk er pas sprake is van receptie, wanneer er gegevens voorhanden zijn omtrent de 'reacties van lezers op des schrijvers werk', dan verdient die eerste kwart eeuw Nederlandstalige Kierkegaard pas helemaal aan haar eind, tegen 1905, de naam van Kierkegaardreceptie in meer strikt literatuurwetenschappelijke zin.

Het jaar waarin de eerste rechtstreeks uit het Deens vertaalde bloemlezing *Keur uit de werken van Søren Kierkegaard* verscheen, vormt een demarkatiepunt, een scharnier; immers wordt middels de *Keur* een breder lezerspubliek voor het eerst in contact gebracht met een greep teksten uit héél het werk van Kierkegaard zelf.

We zien een zowaar een ketentje recensies verschijnen (zie mat. stn {27} t/m {31}), onmiskenbaar teken van overgang van 'bekendwordingsgeschiedenis' naar 'receptiegeschiedenis'.

figuur 2

(1900-1909; 3e decennium):	pp
{17} Appeldoorn, J.G. *1900	33
{18} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1901	26
{19} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1902	11
{20} Jonker, G.J.A. *1902	3
{21} Jonker, G.J.A. *1902	2
{22} Appeldoorn, J.G. *1903	4
{23} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1903	1
{24} Dijk, Is. van *1904	5
{25} Jonker, G.J.A. *1905	11
{26} Chantepie de la Saussaye, R.M. *1905	305
{27} Barger, H.H. *1905	38
{28} Smit Kleine, F. *1905	17
{29} Haspels, G.F. *1905	10
{30} Groenewegen, H.Y. *1905	1
	<hr/>
	467

{31} Cannegieter, T. *1906	16
{32} Dijk, Is. van *1907	1
{33} Leendertz, W. *1908	42
{34} Heymans, G. *1908	1
{35} Winkler Prins *1909	1
	<hr/>
	61
Totaal	528

Het totaal aantal bladzijden Kierkegaardliteratuur in de eerste vijf jaren ná de eeuwwende evenaart het totaal aantal bladzijden van de twintig jaar daarvoor. Het is zeker voorstelbaar dat men op basis van kwantificeringen als boven, die 100%-aanwas in de kersverse jaren van een nieuwe eeuw, gaat interpreteren als een 'herontdekking van Kierkegaard'. Toch is de term 'herontdekking' niet op zijn plaats. Het is eerder zo, dat met het verschijnen van de *Keur* een nieuwe organisatievorm opdoemt in de papieren wereld van Kierkegaard-betrokkenheid.

Deze *organisatievorm*, dit 'schudden der kaarten' op een voor Nederlands begrip tot dusver onbekende wijze, bracht tevens (zoals uiteengezet bij materiaalstuk {26} van de derde paragraaf van hfdst. 2, alsmede in de preliminaire karakterisering 2.3.2)

verwarring en niet zelden hakketakkerige discussie (zie bijv. mat. stukken {28} en {31} over de vraag of de *Keur* wel een adequaat beeld van de héle Kierkegaard opleverde. Er komen barsten in een tot dusver vigerende vooronderstelling, dat het mogelijk is een integraal beeld van Kierkegaard te verschaffen. Er zijn niet langer uitsluitend herauten aan het woord; er komen meer en meer teksten in beeld. Maar omdat in het geval van *Keur* (1905¹ · 1906²) I, het een Deense hand was, die koos (nl. Lehmann - zie ook mat.st. {46} en noot 116), is de kritische vraag, of een dergelijke Deense vertrouwde met Deense teksten wel voldoende rekening houdt met de Nederlandse niet-vertrouwde met Kierkegaards teksten, een alleszins gerechtvaardigde.

Luttele jaren verstrijken. In 1908 verschijnt Leendertz' brochure (mat.st. {33}), als een 'the first cut the deepest' van een proces van Kierkegaard-*delosis* (verduidelijking): *Hoe komt men dicht bij Kierkegaard?* (1908) is de eerste van een lange reeks serieuze stuurdaden, welke als tegenkoppelingen fungeren ten aanzien van steeds oprukkende (begrips-)verwarring omtrent Kierkegaards oorspronkelijke en eigenlijke intenties (zie 'ad d' van § 2.3.2).

4.2 Intermezzo: Holland (The Netherlands), in BK (1987) vol 15: Kierkegaard Research, pp. 160-172.

Dit stuk is gebaseerd op de door de schrijvers destijds (1974-75) verzamelde gegevens m.b.t. twee halve eeuwen (zo zag de arbeidsverdeling eruit: vdB van 1880 tot 1930, en B. Delfgaauw van 1930 tot 1975) aan Nederlandstalige SK-literatuur.

Dat de kopij van het hele artikel (het beknopte geschiedverhaal van 100 jaar Kierkegaard in Nederland, waar de redactie van de Kierkegaard-Encyclopedie in 1974 B. Delfgaauw om verzocht had) reeds in 1976 is toegezonden aan de editors (het echtpaar Thulstrup) van de *BK*, en sindsdien geen wijzigingen meer heeft ondergaan, is voor mij aanleiding, om na afdruk van het op de periode 1880-1930 slaande gedeelte (pp. 160-165), de daarin vervatte uitspraken en conclusies nog eens tegen het licht te houden van (eerst, in § 4.3) de zoëven middels fig. 1 en fig. 2 afgebeelde eerste 25 jaar Nederlandstalige Kierkegaardliteratuur, en vervolgens (in § 4.4) hetzelfde te doen met betrekking tot de tweede 25 jaar aan netto Kierkegaardmateriaal.

Holland (The Netherlands)

Bernard Delfgaauw, Geert van den Bos.

..." (p. 160) The first time the name of SK is mentioned is in 1880. German translations of SK and German studies on him were the starting point of Dutch interest. The influence of the studies and translations of the German theologian A. Bärthold was great.

The interest was a practical religious character and it is curious to see how theologians claim the ideas of SK as a support for their own theological convictions. Although the separation between the Dutch Reformed Church and the state had already taken place in 1796, even today there exist special relations between Church and state. All theologians interested in SK use his weapons to try and loosen the remaining links between Church and state even more.

The history of the interest in SK in the Netherlands is divisible into *three periods*: I. 1880-circa 1930: II. circa 1930-circa 1940: III. circa 1940 to today. In I. the edifying character of the interest is predominant. There are only few examples of a real SK study. In II. scholarly study in developing itself at a high level, the edifying interest growing at the same time. In III. scholarly and edifying writings are reaching other parts of the population than before. Whereas in II. only Protestant circles in Holland are interested in SK, in III. this interest in spreading to

Flanders and to Catholic circles both in Holland and Flanders. At the same time there is a growing interest in SK among the students of psychology and psychiatry. (p.161)

1. 1880-1930

It is a curious fact that the reading and study of SK in Holland was for half a century mostly concentrated within one religious trend in the Dutch Reformed Church: the so-called "ethical theology". There are many exceptions of course, but all translations of SK before 1930 come from adherents of this trend and the reviews which publish studies or rather "edifying" articles on SK are mainly reviews for ethical theology. For the ethical theologians dogmatics was secondary, the realizing of Christianity in deeds being of primary importance. From this point of view it is not astonishing that SK was seen as a forerunner. He is often named the Danish Vinet, which reveals that the men of the ethical theology and the so-called "Réveil" thought Vinet the greater of the two. It explains also why translations in Holland begin with the "edifying" writings of SK whereas in other countries "The Diary of a Seducer" is usually the first work to be translated.

Characteristic of the introduction of SK into the Netherlands is the atmosphere of almost complete confusion. The reasons for this are many. For a long time the theologians interested in SK - the philosophers were not interested - missed opportunities for getting to know the Danish text. They contented themselves with incomplete German translations and one-sided German commentaries. This narrowed and biased their outlook. The confusion became bewilderment, when, after having known SK as an "edifying" author, in 1905 they were confronted with a "pagan" SK through the fragments taken from *Either/Or* and the *Stages* translated by Mrs. Chantepie de la Saussaye in 1905. She translated only fragments, neglecting to indicate the role each fragment plays in the whole *Works*. (p. 162)

It was impossible for the ordinary reader to see who was SK when he was confronted without explanations with fragments from the aesthetical, philosophical and religious *Works* all at the same time.

The first articles on SK appear in the review *Stemmen voor Waarheid en Vrede* (Voices for Truth and Peace) and in *De Tijdspiegel* (The Mirror of the Time). The *Stemmen* was a review of the "ethical theologians" and played a leading role in the awakening of interest in SK in the period from 1880 to about 1910. The *Tijdspiegel* represented a more "humanistic" view of the world of those days and it played a rather modest role in the introduction of SK into the Netherlands. The best study on SK however, before the appearance of Leendertz' book in 1913, was the article by Allard Pierson in this review, coming as early as 1880.

This is the same year that the *Stemmen* published its first article on SK signed only with the letters V.D. (perhaps Isaac van Dijk, 1847-1922, who wrote an introductory article for the translation by Mrs. Chantepie; he was prof. in theology at the University of Groningen from 1883 to 1917). This article is important for two reasons. It refers to the German translation of Martensen's *Christliche Ethik* in 1878, where SK is criticized, and there is an almost literal translation of Pastor Pape's article in *Beweis de Glaubens* (1878, J. Himmelstrup, *Sk, International Bibliografi*, Kbh. 1962, nr. 5210): *S. Aa. Kierkegaard, Skizze seines Lebens und Wirkens*. In later years there appeared several articles on SK in the *Stemmen*, among others by the Brothers Aart and Gerrit Jonker, both ethical theologians and pastors. Also published were some translations of fragments from the Danish *Works*, all of an edifying nature and based on German translations.

SK is mentioned rather early in encyclopaedic works, the first time being in the second edition (1886) of the so-called *Winkler Prins*, the first great Dutch encyclopaedia.

From that time onwards his name is mentioned in all works of comparable character, but it is remarkable that compendia of the history of philosophy do not mention him before the end of the second world war. (p. 163)

There are two books by SK translated from the German in this early period. Both translators were ethical theologians. The first translation dates from 1886. It is a translation of *For Self-Examination* under the title *Wees Gewaarschuwd!* (be Warned). The book is mentioned in Himmelstrup (1251). The translation by Aart Jonker is based on the German translation of Chr. Hansen: *Zur Selbst-Prüfung* (1862, Himm. 769).

The other translation is not mentioned by Himmelstrup. It appeared without date under the title *Aanmerkt de leliën des velds en de vogelen de hemels* (Consider the lilies of the field and the birds of the heavens.) The translation by H.H. Barger is based on the German translation of Alfred Puls: *Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel* (1891, Himm. 843). The Dutch translation dates from 1893, not from 1889 as is often mentioned: The German model dates from 1891! Puls' translation is very free, as the translator indicates himself, when he says: "Nach dem Dänischen frei bearbeitet". Aart Jonker in a critique regrets that Barger has used this translation and not the more correct one of A. Bärthold, which appeared already in 1876 (Himm. 788).

A broader interest in SK is evident from the appearance of the *Keur uit de Werken van SK* (Selection from the Works of SK) in 1905, followed by *Nieuwe Keur* (New Selection) in 1911. These translations are directly from the Danish by Mrs. Chantepie de la Saussaye. The selection was made by Edward Lehmann (Copenhagen). These books were reprinted a few times and they have contributed a great deal to the notoriety of SK in Holland. (p. 164)

It was a progress that the translations were directly from the original text.

Many misunderstandings however emanated from the curious compositions of both analogies. Put together without commentary were philosophical and religious fragments from *Fear and Trembling*, *Philosophical Fragments*, *Concept of Anxiety*, *Postscript*, and *Sickness unto Death* with a fragment of "the Diary of a Seducer", and an almost complete "In Vino Veritas". The only, but very inadequate, commentary is given by Isaac van Dijk in his introductions to both books. He touches the question of the pseudonyms, but omits to give their internal relations to indicate which fragment is ascribed to which pseudonym and why.

The first scholarly study on SK in Netherlands was the theological doctoral thesis by W. Leendertz (1913, promoter Isaac van Dijk at Groningen). Here the life and work of SK is orderly expounded and the question of the pseudonyms clearly stated. It is a study at a high level but at the same time an opportunity for the general reader to get a better outlook on SK. Further scholarly studies one had to wait for, until the period after 1930. Leendertz' book gave a sound basis for translations however. In 1918 Mrs. Chantepie translated twelve *Stichtelijke Redenen* (Edifying Discourses, 2nd edition 1922). In 1919 Mrs. J.L. Maris published an integral and very good translation, also directly from the Danish, of *Liefdedaden* (Kjerlighedens Gjerninger).

The story of the interest in SK in Holland before 1930 reveals particular characteristics: 1) It was an interest of pastoral-minded theologians, all Protestants and mainly belonging to one trend.

2) These theologians were rather isolated in the world of their day: their only perspective was towards some trends of German theology. (p. 165)

3) Precisely in 1880 there began in Holland a revival of literature: no trace of it is to be found in the Dutch interest in SK. 4) At the same time Marxism and anarchism are becoming important trends in Dutch society: again there are almost no traces of these social-political movements in the circles which occupied themselves with SK.

The one-sidedness and aloofness of the interest in SK are striking. There is a little progress in seeing the problems of the time gradually in the twentieth century, but there is no real contact with the great world problems before 1930. The interest in SK is focussed on subjective religious feeling, and so it is the "edifying" SK who is read in Holland. The interest in the "philosophical" SK begins in 1913, but develops itself not before 1930. The discovery of SK's

importance for psychology and psychiatry does not begin before 1940. The importance of SK for aesthetics is an unknown theme in the Netherlands until this time... ”

4.3 Het geschiedbeeld van 'Holland' (1987) tegen de achtergrond van de eerste 25 jaar netto materiaal.

Rond 1880 is de Nederlandse Réveilbeweging weliswaar reeds tempo doeloe, toch lijkt een uitspraak van pionier-gangmaker Bilderdijk (hfdst. 3.3): “Filosofie is alleen goed om filosofie te weerleggen” (Romein, 1976¹⁹⁷), p. 405), de filosofische instelling of occupatie van onze 19de eeuwse Kierkegaard-recipienten adequaat te typeren: daar waren niet, wat we noemen ‘filosofen’ bij, uitgezonderd Pierson dan. Minus verder nog J.W. Pont en R.C. Boer, gaat het vóór de eeuwwisseling om een exclusief ‘Ethische’ Kierkegaardbelangstelling (cf. hfdst. 2.1 en 2.2). De ‘Ethischen’, zowel van de eerste (J.H. Gunning Jr. en Daniël Chantepie de la Saussaye) als der ná ’80 in beeld komende tweede generatie (gebroeders Jonker, P.D. Chantepie de la Saussaye, Is. van Dijk), vormden nevens de allen gemeenschappelijke ‘pastorale’ inspiraties, toch eerder een tamelijk gemengd gezelschap (Rasker 1974, p. 233; cf. hfdst. 3.3).

Dit impliceert dat de uitspraak op blz. 160 van het BK-overzichtsartikel:

“Het interesse was van een praktisch-religieus karakter en het is eigenaardig te zien hoe theologen de ideeën van Kierkegaard claimen ter ondersteuning van hun eigen theologische overtuigingen”

er nog wel mee doorkan, maar dat die van een paar regels daarna toch te onnuanceerd en te generaliserend geacht moet worden:

“Alle in Kierkegaard geïnteresseerde theologen gebruiken diens wapenen om de resterende speciale relaties tussen Kerk en staat nog losser te maken”.

Een zeker ideologisch in de arm nemen van Kierkegaard kan bepaalde ethische theologen niet ontegd worden, maar dit kan evenmin adequaat als algemene noemer fungeren voor de ethische Kierkegaard-belangstellingssfeer, als dat een welbewust afwijzen van Kierkegaard kan gelden als algemene noemer voor de interesse van vrijzinnig-moderne zijde sinds de eeuwwende.

In feite zijn de bijdragen in het (moderne) *Theologisch Tijdschrift*⁶⁰), van J.G. Appeldoorn (1900 en 1903) al niet te vergelijken met die van H.Y. Groenewegen in datzelfde tijdschrift (1905 e.v. tot in 1915), laat staan met die in de vrijzinnig-protestantse theologische periodiek *Teyler's Theologisch Tijdschrift*⁹⁸), door Tj. Cannegieter (1906), of met de belangstelling die volgens opgave van Rasker (pp. 226-227) b.v. de ‘latere’ K.H. Roessingh (hfdst. 3.4) via de Zwitserse theologie voor Kierkegaard zou hebben opgevat.

Aan de zin (eveneens op blz. 160 van ‘Holland’):

“De invloed van de Duitse theoloog A. Bärthold was groot”

zou ik, vervolgens, minstens willen toevoegen dat op basis van de eerste 35 materiaalstukken toch niet gesteld kan worden dat Bärtholds invloed groter was dan die van bijvoorbeeld Brandes of Høffding, gedurende de eerste helft. En in de tweede helft van onze periode zien we dat de vertalingen van Schrempf meer en meer die van Bärthold gaan overvleugelen.

De historiografische verschuiving (inmiddels doorgezet bij de meeste huidige literatuurbeschouwers) inzake de modernistische wending tussen oud en nieuw in de

Nederlandse letterkunde, impliceert tenslotte een correctie op de zin (resp. blz. 165/165 en blz. 162 a.w.):

“Precies in 1880 begon in Holland een opleving der letteren: geen spoor daarvan is terug te vinden in de Nederlandse interesse voor Kierkegaard”

Zoals in de Entree (1.2.2.1 en 1.2.2.2) alsmede bij mat.st. {1} en {14} reeds is verduidelijkt, ging het Pierson en R.C. Boer er in de eerste plaats om, het Nederlandse lezerspubliek in contact te brengen met de figuur van Georg Brandes, als één der eerste voorbeelden van buitenlandse vernieuwers op het gebied van literatuurgeschiedschrijving.

Wanneer we deze (indirekte) Kierkegaardintroductions nu opvatten in het kader van de door de Tachtigers ingezette inhaalmanoeuvre om de Nederlandse letterkunde op Europees (19de-eeuws!) niveau te brengen (zie noot ²⁰³), dan zijn de artikelen van Pierson en Boer dus wel degelijk aan te merken als sporen van ontwakende Kierkegaard-belangstelling binnen een gigantische inhaalmanoeuvre, die trouwens niet “precies in 1880” begon, maar haar revolutionaire fase eerst beleefde van 1885 tot 1894; en die dus duidelijk niet verward moet worden met de modernistische wending in de letterkunde, van 1916, het jaar waarin Martinus Nijhoff en Paul van Ostaïjen debuteren, *Het Getij* gaat verschijnen en het Dadaïsme te Zürich geboren wordt.

Maar dan zitten we ook al (ècht) in de twintigste eeuw, en tegelijk in de tweede helft van onze periode.

Eerst nog weer terugkerend naar de uitspraak (op blz. 162 van ‘Holland’) die slaat op het tijdvak van de Kierkegaardreceptie tot aan Leendertz (1913):

“De beste studie over Kierkegaard, vóór het verschijnen van Leendertz’ boek in 1913, was het artikel van Allard Pierson in *De Tijdspiegel*, zo vroeg als in 1880”

Liever dan een kwalifikatie in termen van slecht-goed-beter-best te geven zou ik nu naar voren willen brengen dat Piersons artikel de receptiehistoricus de unieke mogelijkheid verschaft om naast de lijn der stichtelijke benadering in de Kierkegaard-receptiegeschiedenis, van *meet af aan* de lijn der esthetisch-literaire benadering te onderscheiden, en dat dáárin de specifieke waarde van het artikel schuilt. Met de slotzin op blz. 165:

“Het belang van Kierkegaard voor de esthetika is tot op heden in de Nederlanden een onbekend thema”

wordt niets méér uitgedrukt dan dat Pierson (1880) een stipje betekent, dat nooit een lijn zal worden; er zal geen ‘draad worden opgevat’. De incommensurabiliteit evenwel, van het artikel, is iets totaal anders dan de vergelijkbaarheidsfaktor van Pierson zelf met anderen, Kierkegaard bij voorbeeld. In dat opzicht is het artikel van P.D. Chantepie de la S. van 1902 (mat.st. {19}) over beiden wellicht één der interessantste bijdragen van deze eerste periode (al was het maar omdat we een decennium later er door Leendertz’ stelling 4 weer aan herinnerd worden (zie bij {19}), hoe véél het esthetische met Pierson te maken had, en hoe weinig het esthetische met Kierkegaard). Op een uitvoeriger behandeling van de ‘esthetische Kierkegaard’ moeten we inderdaad minstens tot Adorno’s *Kierkegaard*^{25a}) (1933 ; cf. L.W. Nauta²⁰⁴), volgens wie het op p. 65 hier gaat om een boek, “dat door alle existentialistische scribenten in het Nederland van na de Tweede Wereldoorlog ongelezen wordt gelaten”) wachten.

In het drassig stroomgebied van de eerste 25 jaar Kierkegaard-acknowledgement is de breedste lijn, oftewel stroom, ontegenzeggelijk die der stichtelijke Kierkegaardbenadering. Relatief gezien, en immanent gesproken, doet deze brede

beweging het meeste recht aan de Kierkegaard in enge zin: de 'stichtelijke Kierkegaard', de 'opwekker', 'verstrooster', 'profeet', 'narrative reason'²⁰⁵) van de *direkte* communicatie. Deze vernauwde invalshoek op Kierkegaard reduceert de kans op misverstand en verwarring echter eigenlijk rechtsevenredig met de adequaatheidsvraag (naar of de 'hele Kierkegaard' correct verbeeld wordt).

Het valt dus eigenlijk wel mee met de verwarring zolang de roerselen maar redelijk troebel blijven. Het gaat die eerste 25 jaar er niet zozeer om, of men Kierkegaard getrouw weergeeft, of voldoende kennis heeft van de hele Kierkegaard. Veeleer gaat het erom, of de recipiënten het erover eens zijn, dát de man zijn lezers kan stichten. Of dit feit acknowledged wordt via een blaadje van een scheurkalender, of via grondige kennisname van één of meer werken van Kierkegaard, doet er (nog) niet zoveel toe. En uitgerekend de klagers over verwarring of misverstand zijn modernen! (cf. de recensies van J.G. Appeldoorn {17} en {22}), F. Smit Kleine ({28}) en Tj. Cannegieter ({31}), de laatste twee ook nog *Keur I* - recensies).

"De verwarring werd verbijstering, toen, nadat men SK als een 'stichtelijke' auteur had leren kennen, in 1905 men werd geconfronteerd met een 'heidense' Kierkegaard via de fragmenten uit *Of/Of* en de *Stadiën*, vertaald door Mevr. Chantepie de la Saussaye in 1905"

is in het licht van bovenstaande een nogal overdreven uitspraak. Er is in feite niet zozeer sprake van een wending, een nieuwe ontwikkeling, maar er mengen zich gewoon wat meer mensen in de discussie rond Kierkegaard, zonder dat ze diens denkbeelden instemmend erkennen. Er komt alleen maar wat meer leven in de brouwerij.

Van een wending in het receptieklimaat zou ik, liever dan rond 1905, spreken van 1908 zoals ik aan het begin van dit hoofdstuk (4.1) al verwees naar het in de tweede helft van onze periode (na de stippellijn in *fig. 2*) te situeren mat. stuk {33}.

4.4 Wat gebeurde er nog meer in de tweede helft van onze periode?

Ter correctie van de kwalificering van Piersons recensie als de "beste studie over Kierkegaard vóór Leendertz 1913" zou ik op basis van de zojuist getrokken conclusie aangaande de principiële ontijdigheid van dergelijke kwalifikaties althans met betrekking tot de eerste helft van ons tijdvak, de volgende uitspraak willen voorstellen:

"De beste studie over Kierkegaard, vóór het verschijnen van Leendertz' boek in 1913, was zijn brochure *Hoe komt men dicht bij Kierkegaard?*"

Zo'n uitspraak oogt weliswaar nogal tautologisch, maar betekent niets meer en niets minder, dan dat in het vanaf 1900 aanzwellend stroomgebied der Nederlandse Kierkegaard-acknowledgement met die brochure een soort rif verrijst, dat in de vijf jaren daarop volgend uitgebouwd zal worden tot een bastion. Leendertz' bijdragen hebben een duidelijke bakenfunctie. Vèruit het merendeel der materiaalstukken uit de tweede helft blijkt referentie naar Leendertz te bevatten; zijn invloed blijft in alle sectoren van het stroomgebied feitelijk naspeurbaar. Ter nadere oriëntatie laat ik hieronder eerst weer het plaatje van het voorlaatste decennium volgen, om vervolgens terug te komen op de kwestie, die ik ook heb laten doorschemeren in mijn mottokeus van 'Vendlers sailorman': Wat valt er buiten een paar 'sterren', met het netto materiaal voor ogen, nog meer te zien? "Nothing else" moge een sterrenkijkende matroos zich kunnen permitteren, voor een receptiegeschiedschrijving is zo'n antwoord ondenkbaar.

figuur 3

2.4 (1910-1919; 4e decennium):	pp.
{36} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1910	1
{37} Chantepie de la Saussaye, R.M. *1911	300
{38} Daniëls ofm, Lud.M.Fr. *1911	6
{39} Leendertz, W. *1911	39
{40} Haspels, G.F. *1911	2
{41} Groenewegen, H.Y. *1911	1
{42} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1912	2
{43} Groenewegen, H.Y. *1912	1
{44} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1913	1
{45} Chantepie de la Saussaye, P.D. *1913	20
{46} Lehmann, Edv. *1913	12
{47} Leendertz, W. *1913	315
{48} Melle, L.A. van *1913	2
{49} L.S. *1913	2
{50} Anon. *1913	1
{51} Anon. *1913	2
{52} Groenewegen, H.Y. *1915	1
{53} Leeuw, G. van der *1915	2
{54} Waals, Jacq. van der *1915	2
{55} Dijkstra, R.J. *1915	15
{56} Jonker, G.J.A. *1915	1
{57} Wink, P.M. *1916	1
{58} De Marces van Swinderen, J. *1917	26
{59} Maris-Fransen van de Putte, J.L. *1918	6
{60} Chantepie de la Saussaye, R.M. *1918	200
{61} Leendertz, W. *1919	18
{62} V. *1919	1
{63} Maris-Fransen van de Putte, J.L. *1919	359
{63a} C.E.H. *1919	2
{63b} Leendertz, W. *1920	1
Totaal	1341

In ons artikel 'Holland' (1987) wordt de invloedslijn van Leendertz' wetenschappelijke en professionele aanpak nog even kort doorgetrokken (blz. 164, a.w.) tot wat in dit boek aangeduid wordt als mat.stn. {60} en {63} (zie boven, fig. 3): "Leendertz werk verschaftte een goede basis voor vertalingen".

Aldus stukt het geschiedverhaal bij 1919 en laat een gat van tien jaar, om vervolgens de draad weer op te vatten in II. 1930-1940.

Deels om de lezer een glimp te laten opvangen van hoe het nu verder gaat, deels als huldeblijk aan het adres van mijn vroegere leermeester, vindt men het vervolgetverhaal door B. Delfgaauw (II. en III. tot 1975; pp. 165-172) afgedrukt onder de voorlaatste noot (206) van dit boek.

Men zij speciaal geattendeerd op wat Delfgaauw in zijn slotwoorden opmerkt over de invloed van Kierkegaards denken in Nederland (cf. ook 1.2.3 *Entree* p. 25). Alvorens nog het laatste ('verdwenen') decennium ("It is pitch dark", indeed!) wat nader te inspecteren, resten mij nog een paar kritische opmerkingen over de regels op blz.

165, waarmee de behandeling van het eerste tijdvak besloten wordt, alsmede over wat men in ons overzichtsartikel *niet* aantreft, terwijl ik vind dat het wel genoemd had moeten worden, en zelfs in de plaats had moeten komen van opmerkingen die ik nu aanvechtbaar acht, zoals:

“Het interesse in de ‘filosofische’ Kierkegaard dateert uit 1913, maar ontwikkelt zich niet vóór 1930 ...

“Het boek van Leendertz bleef een geïsoleerd fenomeen tot aan de dertiger jaren”

Om met de laatste uitspraak te beginnen: weliswaar moeten we ná Leendertz’ wetenschappelijke proeve van Kierkegaardbenadering nog tot 1936 wachten op het eerstvolgende proefschrift over Kierkegaard (nl. dat van T. Dokter¹⁴⁴); zie o.a. 2.4.2), toch kunnen we niet spreken van het ‘isolement’ van Leendertz’ bijdrage(n).

Vervolgens zou ik, liever dan voor de formulering als in de bovenste zin, met betrekking tot Leendertz (1913) kiezen voor: “Het wetenschappelijke interesse voor de *hele* Kierkegaard dateert van 1913 ...”, immers is een ‘interesse in de filosofische Kierkegaard’ reeds aanwijsbaar in de recensie door Appeldoorn ([17]; 1900) van Harald Høffdings *Søren Kierkegaard als Philosoph*; hier spreekt de geschiedschrijver der filosofie over de verhouding tussen cultuurfenomeen SK en de ontwikkelingsgang van het Europese denken (zoals Brandes Kierkegaards plaats in de Europese letterkunde aanwees). In elk geval komt er met Høffdings titel een ‘filosofische Kierkegaard’ in omloop, die speciaal in verband staat met de belangstellingssfeer der modernen (cf. 2.3.2). Dit ‘filosofische Kierkegaard’-beeld van Høffdingiaanse makelij wordt in stelling 2 (cf. prelim. karakterisering hfdst. 2.4.2) van Leendertz (1913) echter een ‘verdogmatisering van Kierkegaard’ genoemd. Uit deze theologische dissertatie rijst duidelijk de voorstelling op van Kierkegaard, de christelijke denker, voor wie filosofie (nèt als voor Bilderdijk, cf. aanvangsregels § 4.3) “alleen goed was om filosofie mee te weerleggen”:

“Romantiek, Hegel en Socrates, zij blijven geestelijke machten, en zal dan de worsteling van de Deenschen denker, het correctief, de reactie, welke hij geeft, ons niet kunnen helpen, misschien leiding geven, als ook wij omringd door deze geestelijke machten en stroomingen een houvast in het leven trachten te veroveren?” (Leendertz, 1913, laatste regels a.w., p. 315).

Het filosofische van Leendertz (1913) bestaat, voor mijn part, uit zijn gezichtspunt op de toentertijd aktuele wijsgerige situatie: “Hegel is buitengewoon modern en een Kierkegaard-kuur is in dit opzicht niet lang geleden nog aanbevolen *.” (* = Cf. De Sopper, *Hegel en onzen tijd 1908*, p. 81)” (a.w., *ibid*).

Het wijsgerig klimaat in Nederland wordt in die tijd inderdaad het sterkst ingekleurd door neo-Hegelianisme (Bolland) en (vooral) Neo-Kantianisme. Een ‘filosofische Kierkegaard’ is daartegen volgens Leendertz een goede remedie. Iets heel anders is echter, Leendertz dissertatie op te vatten als: een *synthetische* studie van ‘de filosofie van Kierkegaard’. Leendertz eigenlijke doel met zijn boek was, zoals blijkt uit de laatste bladzijden, “voorlichting te geven aan beide zijden ... In ons land zijn vele Kierkegaard vereerders, terwijl bij de meesten weinig kennis omtrent hem aanwezig is, dwepen zij met ieder paradoxaal gezegde, dat uit een bloemlezing tot hen komt; en aan den anderen kant staan velen, die Kierkegaard ook verder niet kennen doch reeds geprikkeld worden door zijn naam ... Zij kennen een enkele preek of stichtelijk stukje van Kierkegaard, maar dat achter dat andere, wat voor hen slechts grillig is, een *denker* staat - neen dat wordt niet beseft.” (a.w., p. 314).

Soit! Qua voorlichting aangaande de ‘filosofie van Kierkegaard’ bevindt Leendertz zich nog duidelijk in het ‘semi-agitatoriale stadium van Kierkegaard-studie’.

Vergeleken bij Leendertz (1913) schuilt in de (eveneens theologische) dissertatie van Tacke Dokter (1936) een belangrijke progressie op het gebied der voorlichting omtrent de 'filosofie van Kierkegaard': de terminologie der Kierkegaard-delosis (verduidelijking) wordt niet langer gestoord door een moeten rekenen met de 'onwetendheid van de meeste Kierkegaard-recipienten tot dusver':

"... Kierkegaard's totale oeuvre is maieutisch van intentie en structuur; de aesthetisch-philosophische productiviteit is "bedrog", terwijl de religieuze productiviteit het definitieve is. Hiermede hangt samen, dat de aesthetisch-philosophische geschriften pseudoniem zijn uitgegeven - bij Reitzel - en indirecte mededeeling zijn, terwijl de religieuze geschriften onder Kierkegaard's eigen naam zijn uitgegeven - aanvankelijk bij Philipsen - en directe mededeeling zijn. "De mededeeling van het Christelijke moet toch tenslotte eindigen in het "getuigen", het maieutische kan niet de laatste vorm zijn ..." (Pap. IX, 116 seq.) ..."

... "En wat mij aangaat, het heeft niet ontbroken aan getuigenis. Al mijn stichtelijke redenen zijn immers in directe mededeeling, ook "anti-Climacus is niet indirecte mededeeling, want er is een woord-vooraf bij van mij." (Pap. X3 407)

...Tegen de fictie alsof het Christendom mededeeling van weten zou zijn, keert zich ook Anti-Climacus in "Oefening" ... In de "moderne philosophische wetenschap" blijft het bij mededeeling van weten in het medium der fantasie, zij wordt "gedoceerd" ..." (pp. 62-65, a.w.).

Over de 'filosofische Kierkegaard' (duidelijk te onderscheiden van 'zijn filosofie' in de zin van: overkoepelend gezichtspunt op zijn werk, waarvoor *Indøvelse I Christendom* (1850¹, 1855²) met name model kan staan) vinden we bij Dokter duidelijker dan bij Leendertz voorts expliciete uitspraken over de werken, waarin Kierkegaard zijn 'filosofische topvorm' bereikt: "...met name in het "Afsluitend Naschrift" (auteur Johannes Climacus) wordt de speculatieve denkwijze opzettelijk tot object der bestrijding gemaakt (a.w., p. 46) ... Het "Naschrift" is het werk van een filosoof geschreven voor filosofen ... Het "Naschrift" typeert het Christen-zijn voor den filosoof als existieren." (a.w., p. 151) etcetera.

In onderscheid tot Dokter (1936)¹⁴⁴ focust Leendertz (1913) zich m.b.t. 'de filosofie van Kierkegaard' hoofdzakelijk op het in 1859 postuum verschenen '*Synspunkter*' terwijl de *Indøvelse* not of his seeing' (cf. motto hfdst. 4) schijnt te zijn (evenmin bij J. v.d. Waals trouwens- cf. 2.5, mat.st. {68}).

In feite gaat het hier om een uiterst cruciaal moment in de geschiedenis van Kierkegaards oeuvre. In deel 16 van de S.V.³ lezen wij bij de eerste noot (p. 243) dat alle christelijke begripsbepalingen, als 'gelijktijdigheid', 'ergernis', 'geloof', e.d. in de '*Indøvelse*' toegepast worden, waardoor dit boek een zuiver *existentiële* weergave wordt, van wat *filosofisch* reeds aan de orde gesteld werd in de *Wijsgerige Stukjes*.

In de laatste fase van Kierkegaards leven, waarin het 'dichterlijke' en het 'filosofische' overwonnen zijn (de filosofisch-esthetische code is weggedrukt door de 'existentiële code' -m.a.w.!), verschijnt de tweede druk van de '*Einübung*' - om voor de verandering dit eerst in 1982 niet in het Nederlands vertaalde werk maar weer eens de Duitse titel mee te geven door Bärthold (1871)! - die door Kierkegaard geheel onveranderd gelaten wordt, omdat hij dit werk beschouwt als een historisch processtuk.

Resumerend: Laat het receptie-historisch bedrijf in principe neerkomen op de in kaartbrenging van twee zaken (zie *Entree*, hfdst. 1.2.1.1; Van den Eijnden, 1985, p. 6): 'uitgaand van een auteur of een oeuvre, de actieradius van de beweging van de

auteur naar de receptoren toe te bepalen', èn: 'receptieonderzoek, waarbij de beweging veeleer verloopt van de receptoren naar een auteur of oeuvre toe'. Bij het eerste gaat het om 'een Kierkegaard in alle soorten en maten', en worden de volgende begrippen gehanteerd: 'de stichtelijke Kierkegaard', 'de filosofisch-esthetische Kierkegaard', 'de existentiële Kierkegaard' etc.

Bij het tweede gaat het om de denominatie van de diverse 'acknowledgements' en een typering der verschillende interessesferen.

We hebben gezien, aan de hand van ons artikel 'Holland' (1987), dat er problemen rijzen wanneer de 'acknowledgements' te eenzijdig worden ingedeeld naar de categorieën van 'Kierkegaard in soorten'. Zo hoeft het "interesse in de 'filosofische' Kierkegaard" nog niet meteen 'een filosofische belangstelling' te betekenen.

Ontegenzeggelijk getuigt Pierson (1880) van filosofische belangstelling, maar ook van literair-esthetische belangstelling. Ook van 'stichtelijke belangstelling'? (Uitgerekend Pierson zegt 'gesticht' te zijn door de *Einübung* (*Indøvelse*, 1850) van de existentiële Kierkegaard). En getuigen de werken van Brandes en Høffding, in hun beider verlangen om Kierkegaard op een voor die dagen wetenschappelijk verantwoorde wijze zo compleet mogelijk te vatten als (cf. Dokter, 1936) "een - soms polyphone - harmonia praestabilita van beweegredenen", niet evenzeer van zgn. 'psychologisch-historische' belangstelling?

Moeten we de belangstelling van de Dominicaan Daniëls (1911; [38]) meteen maar 'katholieke belangstelling' noemen? Of 'ideologische interesse'?

We vatten Leendertz (1914) toch ook niet op als 'belangstelling van doopsgezinde zijde', omdat Willem Leendertz doopsgezind was?

Kortom, het geschiedverhaal van Kierkegaard in Nederland zou haar gelag betalen bij een overmaat aan 'door-verbijzondering' der verschillende interesse-invalshoeken. Om aan dit gevaar te ontsnappen is destijds in 'Holland' een geschiedbeeld (I. 1880-1930) geconstrueerd dat teveel naar het andere uiterste overhelt en ten koste van een aantal namen, alsmede een heel decennium, tot een m.i. aanvechtbare conclusio (zie pp. 164-165) voert: vijftig jaar stilstaand stichtelijk water, waarin af en toe een zware steen geworpen werd; een ver van het volle culturele leven verwijderde, afgelegen poel, waarvan de feitelijke of eventuele beroeringsverschijnselen zich onder het wateroppervlak afspelen als interne, 'incestueuze kwesties'; waaraan geen enkele aandacht wordt gespendeerd door de hoog overvliegende 'filosofische' vogels; pas in de dertiger jaren van deze eeuw verkrijgt het verafgelegen poeltje in de *natuur* een zekere status van *cultuurzwembad*.

Als dit beeld ook maar enigszins klopte, zou het een nachtmerrie moeten zijn voor ieder filosofisch-historisch receptieonderzoek - te weten: géén filosofen, géén *ontwikkeling*, alleen maar "subjectieve religieuze gevoelens"! (p. 165) en de daarbij passende 'narratieve irrationaliteit' (i.p.v. 'narratieve rationaliteit' - cf. titel hfdst. 5 Medina (1979)²⁰⁵).

4.5 Slot

Sporen van Kierkegaard (1989) stelt hier een *gedifferentiërder* en ook *dynamischer* beeld tegenover.

We hebben gezien hoe in 88 netto (= excl. alle her-, over- of vermeerderde drukken, ruim 2500 bladzijden) materiaalstukken zowel de lotgevallen der Kierkegaardiaanse gedachtengoederen (in termen van 'SK-soorten'), als de signaturen der successievelijke 'acknowledgers' (biografische gegevens) weerspiegeld zijn; en dat

identificatie van deze beide receptiehistorische categorieën leidt tot eenzijdige schematisering (in termen van "eenzijdigheid" en "afzijdigheid" van "ethische" belangstelling voor de "stichtelijke" Kierkegaard - zie p. 165 'Holland').

Door nu de acknowledgements in te delen naar drie mogelijke interessesferen, nl.

a) de stichtelijk-religieuze (pastoraal-ideologische) interesse;

b) de theologisch-wetenschappelijke (godsdienst-wijsgerige) occupatie;

c) de culturele (=filosofisch-psychologisch-literair-esthetisch-historische) interesse,

krijgen we een geschiedbeeld te zien dat meer recht doet aan de feiten, en waarbinnen ook zekere ontwikkelingen waarneembaar zijn. Ook hoeven we niet iedere bijdrage vast te pinnen op de signatuur van de schrijver of het medium (c.q. tijdschrift).

ad a) (cf. 'Holland', p. 164) Inderdaad is de belangstelling voor de uit het Duits vertaalde stichtelijke Kierkegaard gedurende de eerste decennia dominant, en is er een duidelijk verband tussen het 'ethisch interesse' der pastoraal denkende theologen en hun Duitse 'evangelisch-lutherse' collegae. Het is ook waar dat de kerkelijke en theologische strijd, als binnen-kerkelijke strijd, veruit het merendeel der aandacht opeiste van de theologen, en dat zowel modernen als rechtzinnigen (bezig met de vraag naar de waarheid als theoretische vraag; cf. hfdst 3, en Rasker (1974), p. 201) nauwelijks tijd restte om serieus aandacht te besteden aan Marx of Engels of Bakoenin. Het was 'het een òf het ander', maar omdat zulks gold voor alle 'grote ideologieën', is het niet terecht de Kierkegaard-acknowledgements door de Ethischen als bij uitstek "eenzijdig" en "afzijdig" af te schilderen. Een interesse in het 'getuigenis'-aspect van het fenomeen Kierkegaard hoeft andere interesses niet uit te sluiten. Zo zijn er bijvoorbeeld van de ethisch theoloog P.D. Chantepie de la Saussaye materiaalstukken onder te brengen bij b), weer andere bij c), maar eigenlijk geen enkel bij a). Belangstelling van ethische zijde impliceert dus geenszins: alleen maar oog hebben voor de stichtelijke werken van Kierkegaard. En het feit dat deze theologen belangstelling hadden voor 'Kierkegaard' is eerder als de illustratie van hun "openheid voor de cultuur" (Rasker, p. 251) op te vatten, dan als illustratie van wereldvreemdheid, maatschappelijk isolement; juist de ethischen bepaalden in het eerste gedeelte van de twintigste eeuw in hoge mate het theologisch denken aan de universiteiten (Rasker, p. 233-234) en weliswaar geldt dat "in de loop der jaren het verlangen naar synthese minder, het besef van distantie tussen evangelie en cultuur sterker werd", maar ook in het kamp van de latere generatie van de modernen vond een dergelijke ontwikkeling plaats (cf. 3.4; De Jong, p. 223: "denn bei den 'Modernen' begann die Wertschätzung der Kirche und des Wortlautes von Bibel und Bekenntnis zu wachsen"). We zien de ethische belangstelling voor Kierkegaard zich inderdaad in overwegende mate bepalen tot het stichtelijk-religieuze oeuvre, maar de beide andere interessesferen ontbreken toch niet geheel.

De stichtelijke Kierkegaardoccupatie vinden we, voor wat betreft de tijdschriftbijdragen in de *Stemmen voor Waarheid en Vrede*⁴⁶⁾ (1880..1882..1891..1898..1905..1911.. en dan, 14 jaar later (!) nog één keer iets in 1925), terwijl verder alle vertalingen 'van ethische hand' zijn, en, m.u.v. *Keur I* (waarin de Deen Lehmann ook enige fragmenten uit de pseudonieme werken presenteert), betrekking hebben op stichtelijk-religieuze, niet pseudonieme werken. In deze sector is dan de belangrijkste ontwikkeling dat vanaf 1905 rechtstreeks uit de Deense grondtekst vertaald wordt. Voor wat betreft de eerste drukken zien we trouwens de lijn der vertalingen maar tot 1919 lopen. Zoals fig. 4 (hieronder afgebeeld) laat zien, komen er in het laatste decennium geen nieuwe vertalingen bij. Pas in 1981 verschijnt de eerste 'niet-stichtelijke' vertaling (cf. 'Holland' II, p. 166; en noot 186).

figuur 4

(1920-1930; 5e en laatste decennium):

pp.

{64} Jonker, G.J.A. *1920	43
{65} Schilder, K. *1920	2
{66} Waals, Jacq. van der *1921	15
{67} Oosthoek *1921	1
{68} Waals, Jacq. van der *1921	38
{69} Havelaar, Just *1923	4
{70} Rispens, J.A. *1924	11
{71} Haitjema, Th.L. *1924	14
{72} Boer, R.C. *1924	17
{73} Knappert, L. *1924	1
{74} Rijn, Ph.L. *1925	11
{75} Hepp, Valentin *1925	5
{76} Aalders, W.J. *1926	1
{77} Aalders, W.J. *1926	1
{78} Aalders, W.J. *1927	1
{79} Aalders, W.J. *1928	1
{80} Aalders, W.J. *1929	1
{81} Heymans, Gerard *1929	1
{82} Leendertz, W. *1927	2
{83} Leendertz, W. *1928	2
{84} Rhijn, M. van *1929	4
{85} Leendertz, W. *1929	1
{86} Aalders, W.J. *1930	1

187

ad b) Onder de theologisch-wetenschappelijke, godsdienst-wijsgerige belangstellingssfeer kunnen we vóór de eeuwwisseling slechts een paar stukken (en dan nog met enige aarzeling!) laten vallen: het stuk van Pont (1898; {12} als een incidentele godsdienst-sociologische interesse (in zekere zin vergelijkbaar met Daniëls, 1911), en de summierse verwijzing in {13} en {16} door P.D. Chantepie de la Saussaye.

Na de eeuwwisseling de recensies in een periodiek der modernen, het *Theologisch Tijdschrift*⁶⁰) (1903..1905..1911.1912.. en dan tenslotte, voor het laatst in 1915!). Voorts de passages uit Is. van Dijk (1904; {24}), de recensie van Cannegieter (1906; {31}) in *Teyler's Theologisch Tijdschrift*, en de passages uit *Het Christelijke Leven I en II* (resp. {36} en {42}).

Dé grote wending in deze theologisch-wetenschappelijke interesse-sfeer wordt dan natuurlijk gevormd door het boek van Willem Leendertz (1913). Het boek *her-integreert* zo'n dertig jaar Nederlandse Kierkegaardinteresse door de principieel 'kerkgenootschap ontstijgende' functie van de Kierkegaard-interesse te benadrukken; de Kierkegaardbelangstelling in ons land ontvangt haar eerste echte norm. En, als je hier, buiten de effectketen van de recensies (fig. 3: {47} t/m {53}) om, zou mogen speculeren, dan zou ik dat doen over wat Daniëls ervan gevonden zou hebben. Er is trouwens ook geen enkel ander Kierkegaard-boek in onze periode, dat een recensieketen genereert over zo'n scala van tijdschrift/medium-signaturen. Opgemerkt zij wel, dat *Stemmen van Waarheid en Vrede* in alle talen zwijgen over Leendertz,

maar ook over stichtelijke vertalingen aan het eind van ditzelfde decennium. Die vertalingen ({60} en {63}) waarvan we zeggen dat Leendertz 'invloed' duidelijk erin naspeurbaar is. De cirkel is weer rond, wanneer we Leendertz' feedback op de *Stichtelijke Redenen* en de *Liefdedaden* signaleren (resp. {61} en {63b}) in het maandschrift voor Christendom en Cultuur: *Stemmen des Tijds*¹³⁹) (niet te verwarren dus met die andere 'Stemmen'): de zogenaamde 'stichtelijke Kierkegaard-benadering' is niet dezelfde meer als vroeger, men kan het godsdienst-wijsgerig meta-standpunt niet meer negeren. Zelfs G.J.A. Jonkers zwanezing (1920, {64}) verkrijgt iets 'filosofisch herkenbaars' bij Jonkers acknowledgement van Leendertz' verdienste ... "dat hij in zijn dissertatie het volle licht laat vallen op deze waarheid: Kierkegaard is correctief ... Maar Kierkegaard stemt zelf toe, dat een correctief nooit normatief is voor anderen".

Pal daarop, in hetzelfde jaar 1920, treedt het eerste geluid uit orthodoxe (gereformeerde) hoek de sfeer van de godsdienst-wijsgerige, theologisch-wetenschappelijke interesse, binnen met de zuiver *boetepredikende* dominee Klaas Schilder (hoogstwaarschijnlijk een goede bekende van één der redacteurs van *Stemmen des Tijds*, dr. Bas Wielenga¹³⁹!), die het op Kierkegaard betrekking hebbende pars ({65}) uit zijn *Wat is de hel?* (1920²) besluit met de opmerking die mij het meest aan de 'godsdienstleraar van 't Hart'²⁴) doet denken: "En Kierkegaard was geen gereformeerde". Voor een gelijkkluidende opmerking, eveneens van gereformeerde zijde, is te refereren aan de bijdrage van Valentin Hepp (1925): "Overigens staat het Gereformeerd beginsel diametraal tegenover het zijne" ({75}).

Ongeveer tegelijkertijd met deze (toch incidentele) 'orthodoxen-acknowledgements', die in feite waarschuwen tegen Kierkegaard, zien we analoge belangstelling (m.b.t. het 'paradoxaal!') vanuit 'confessionele' richting: Haitjema's Kierkegaard-acknowledgement (1924; {71}) is echter geen afbakening van het gereformeerd geloof tegenover Kierkegaard (zoals we bij Schilder en Hepp, maar ook bijv. bij Daniëls (1911) t.a.v. de Katholieke Kerk konden waarnemen); Haitjema signaleert dat met de opkomst van de 'jong-Zwitserse theologie' een 'paradoxaal theologie' beter uit de verf kan komen, dan via de Kierkegaard-occupatie van de Ethischen, die naar zijn mening de termen 'paradoxaal' en 'anti-intellectualistisch' teveel met elkaar identificeerden, zodat de sfeer van 'subjectieve religious feeling' (om de term uit 'Holland', p. 165, hier toch even aan te halen) ging overheersen en er voor 'geloofskritisch denken' te weinig ruimte kon bestaan. In zeker zin pakt de confessionele Haitjema hier de lijn op, die we in zekere zin tegen mijn verwachting in) niet aan hebben getroffen bij een Herman Bavinck (1854-1921), die na afsluiting van zijn dogmatische periode (tot 1911), zich wendde tot het complex van wijsgerige, psychologische, pedagogische en maatschappelijke vraagstukken, waar ook de Ethischen zich vooral mee bezighielden. Bavinck, die in tegenstelling tot Kuypers uitgaan van een algemeen wetenschapsbegrip, waarin de theologie een plaats werd aangewezen, juist vanuit de theologie wilde vertrekken, stond ook daarin dicht bij de grondleggers van de Ethische theologie dan bij Kuiper. Haitjema heeft duidelijk Gunning op het oog, als hij zegt dat de Ethischen te intellectualistisch zijn. Of hij daarin voldoende rekening houdt met de ontwikkelingen die het ethische denken sinds de jaren van haar funderingsproblematiek heeft doorgemaakt, valt te betwijfelen. In elk geval zien we Haitjema (1925) - binnen de sector van de theologische, godsdienstwijsgerige interessesfeer voor de zoveelste maal - kritiek leveren op de Kierkegaard-acknowledgements door de Ethischen. Maar welke Ethischen?

Na 1925 blijken echter zulke 'ideologische encounters' niet meer voor te komen in de onderhavige interesse-sfeer. In deze laatste vijf jaren krijgt de Nederlandse Kierkegaardstudie een stabiel gezicht met twee mannen aan de knoppen: Leendertz en Aalders (zie fig. 4). Aalders gaat, ten gevolge op Leendertz ([63b]-rec.) via de *Stemmen des Tijds*¹³⁹, en daarna in de *Nieuwe Theologische Studiën*¹⁴⁰, een reeks van grote Duitse en Scandinavische Kierkegaard-connaissieurs binnenloodsen; resp. Gilg, Torsten Bohlín, Geismar, terwijl Leendertz zich via het *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*¹⁷⁰ eveneens wijdt aan Eduard Geismars Duits-talige uitgave. Op het gebied van de kroniekschrijving van het SK-interesse zien we tot slot de bijdragen door van Rhijn (1929) m.b.t. de theologische acknowledgements ten onzent, en die van Aalders (1929; rec. in N.T.T.) m.b.t. de Duitse Kierkegaardstudie.

In de preliminaire karakterisering van het laatste decennium heb ik middels de uitweiding over Rutenbecks boek getracht het contrast te laten uitkomen tussen de retrospectie op de gecombineerd stichtelijk-theologische Kierkegaardbelangstelling in Nederland (door van Rhijn) enerzijds, en anderzijds de geschiedschrijving van waar de Nederlanders zich grotendeels op baseerden: de Duitse Kierkegaardstudie. In zekere zin biedt de terugblik van Rutenbeck (als vervat in 2.5.2 en daarbij horen noten 172 t/m 182) ons een vooruitblik op de jaren dertig (als vervat in de noten 183 t/m 187 bij 2.5.2, en vooral natuurlijk in § II van het artikel '*Holland (The Netherlands)*' als weergegeven onder noot 206). De dialektische theologie gaat dan in Nederland dieper verwerkt worden, en ook de inhaalmanoeuvres op het gebied der existentiefilosofische en psychologisch-psychiatrische categorieën, alsmede de theologische doktorsthesisen van Schilder, Franken en Dokter verlenen de Nederlandse Kierkegaard-occupatie een serieuzer aanzien, althans in termen van *Internationale Kierkegaardstudie* (waarvan Duitsland, naast de andere Scandinavische landen, allang een essentiële poot vormde). Toch moeten we, zoals in 2.5.2. reeds betoogd werd, het contrast tussen de twintiger en dertiger jaren niet teveel aanscherpen, en doen alsof alles wat na 1930 aan Nederlandse Kierkegaardstudie plaatsvond, wetenschappelijk was, en alles daarvoor onwetenschappelijke zou zijn of vóórwetenschappelijk. De laatste vijf jaren van onze periode vormen, als een soort 'ideologische windstilte', toch een belangrijke voorwaarde voor het zich doorzettend verdiepingsproces: van *kennismaking tot kennis* (cf. Gehlen^{18a}); van 'Bekantschaft' naar 'Erkenntnis'!).

De eerste vijftig jaar Nederlandse Kierkegaard-interesse in haar geheel blijft, zoals we zagen, in overwegende mate geënt op de Duitse interesse; dat die Nederlandse interesse voornamelijk stichtelijk en theologisch-godsdienstwijsgerig ingekleurd werd, vormt één der markante hoofdtrekken ervan, haar 'Gestalt'. Aangezien echter een 'Gestalt' meer is dan de som der delen, moet eerst nog weer een stap teruggedaan worden tot vóór die (slot)som, en wel naar dát deel van de Nederlandse Kierkegaardinteresse, hetwelk nòch bij de lijn 'ad a', nòch bij de stroom 'ad b' hoort, te weten:

ad c) Culturele Kierkegaard-interesse, als de verzameling van alle (zowel academische als niet-academische) manifestaties van 'wijsgerig leven', 'het leven in letters', en van het overige 'psychologisch-historisch-pedagogisch-sociologisch-esthetische referentieveld' (waarbij eveneens irrelevant is de vraag naar of het hier nu om akademisch, dan wel om niet-akademisch vakmanschap gaat).

Zeker is wel dat het geschiedverhaal van Nederlandse Kierkegaard-acknowledgement (=Kierkegaardinteresse!) het gelag zou betalen voor de 'winst' van een model, waarbinnen niet gepresenteerd werd de lijn:

Pierson: 1880 {1} -- Winkler Prins: 1886 {6} -- Boer: 1897 {14} -- Appeldoorn: 1900 {17} -- Ch. de la S.: 1901 {18}; 1902 {19}; 1903 {23} -- Smit Kleine: 1905 {28} -- Haspels: 1905 {29} -- Cannegieter: 1906 {31} -- Leendertz: 1908 {33} -- Heymans: 1908 {34} -- Daniëls: 1911 {38} -- Leendertz: 1911 {39} -- Haspels: 1911 {40} -- Ch. de la S.: 1912 {42}; 1913 {45} -- Lehmann: 1913 {46} -- L.S.: 1913 {49} -- N.R.C.: 1913 {51} -- Van der Waals: 1915 {54} -- Wink: 1916 {57} -- Alg. Handelsblad: 1919 {63a} -- Oosthoek: 1921 {67} -- Van der Waals: 1921 {68} -- Havelaar: 1923 {69} -- Rispsens: 1924 {70} -- Boer: 1925 {72} -- Heymans: 1929 {81}.

Resumerend: wat de geschiedenis van filosofie, theologie en letterkunde, alsmede eerdere Kierkegaardreceptiegeschiedenis (Van Rhijn, 1929) ons omtrent de Kierkegaard-ontvangst leren, is de smalle top van een pyramide, waarvan het netto materiaal de brede basis vormt, en een analyse van de toepassing van Kierkegaard op de omringende cultuur het middenstuk.

Zoals we in hfdst 1 (par. 3.3) hebben geconstateerd, 'zat er weinig bij', althans door de bril gezien der 'geschiedschrijving van de Nederlandse wijsbegeerte' (zie S.Kierkegaard) in verband met het feit dat er 'van verschillende zijden de aandacht gevestigd was op de betekenis van het existentiële denken voor de wijsbegeerte'. Maar evenals ik door de in hoofdstuk 3 beschreven kerkhistorische ontwikkelingen op het idee gebracht werd dat iets als een 'Staatskerk' toch wel degelijk bestaan heeft, omdat het als zodanig ervaren werd, laat ik me ditmaal door het ontbreken van Kierkegaard-acknowledgements in geschiedenissen van de filosofie niet weerhouden van de konstatering dat er vanaf de beginjaren der Kierkegaardinroductie toch ook sprake was van '*filosofisch-esthetische interesse*' in Kierkegaard, zij het dan in de vorm van en onder de noemer van de *culturele interesse*, welke dan aan Kierkegaard een plaats toewijst in de 'geschiedenis van het denken'. Immers: als "culturele aangelegenheden pas bestaan, indien zij als zodanig ervaren worden" (*=Vgl. W. Dilthey 1927: 'Abgrenzung der Geisteswissenschaften' (80-87)" - H. van den Bergh, inaug. oratie, 1986²⁰⁷, p. 3), dan onthult de boven- en laatst gepresenteerde tak van het driewegproces van Nederlandse Kierkegaardebekendwording een reeks karakteristieken, waarvan de eerste luidt: dat iedere acknowledgement onder c) van de basisveronderstelling uitgaat, namelijk: 'Kierkegaard ... is een culturele aangelegenheid', Kierkegaard, dat is cultuur (hetzij 'Europese letterkunde', psychologie, filosofie, godsdienstwijsbegerte of 'kunst').

Anders gezegd: In de diverse bijdragen vindt steeds relatering plaats aan de 'tijdgeest', cultuur wordt als tijdverschijnsel geduid, en de bijdragen bevatten uitspraken welke weer te zien zijn als onderdelen van een 'cultureel sms' (secundair modelvormend systeem, c.q. kunst-taal - cf. ENTREE, § 2.2).

Een tweede set kenmerken van de 'culturele interesse' is dat hier de ontmoeting met Kierkegaard het veelzijdigst is; een multi-interpretabele Kierkegaard ontmoet een respons op z'n pluriformst (cf. ENTREE, § 2.1.4): steeds is er sprake van een identifikatie- of plaatsingsproblematiek (cf. noot⁷), Andrew Hamilton (1852): "a man whom it is impossible to omit in any account of Denmark, but whose place it might be more difficult to fix ... But as his works have, at all events for the most part, a religious tendency, he may find a place among the theologians. He is a philosophical Christian writer ...").

Ten derde (met een variant op het motto voor dit hoofdstuk): De receptiehistoricus staat aan dek. Nu ziet hij de tijdschriften, kranten en encyclopedieën opdoemen, waarin de boven gerecapituleerde Kierkegaardacknowledgements. Eerst *De*

Tijdspiegel, dan de *Winkler Prins*, dan *De Gids*, *Onze Eeuw*, *Het Centrum*. de *N.R.C.*, *De Geïllustreerde Encyclopaedie (Wink)*, het *Algemeen Handelsblad*, *Oosthoek's Geïllustreerde Encyclopaedie*, *De Stem* . . .

Deze media, waarin Kierkegaard onveranderlijk als cultuurfenomeen geduid wordt, doorkruisen onze totale geestescultuur, reden waarom de betreffende acknowledgements aangemerkt kunnen worden als manifestaties van de 'culturele interesse.' Het is op basis van de formule: 'acknowledgements = interesse = cultuur' (waarmee het fenomenale karakter der kunst- en cultuuruitingen is uitgedrukt; cf. McLuhans 'the medium compels the message which then compels the generative thought form for composing it', aangehaald bij noot 18b) dat deze media op zich dus gerekend kunnen worden tot de 'cultuurmakers.'

Tenslotte (4e) kunnen de acknowledgements, waarin gerefereerd wordt naar hetzij de literator Georg Brandes, hetzij de prof-filosofen Harald Høffding en Gerardus Heymans, beter dan getypeerd (en daarmee vastgepind in een hokje) als 'literair-esthetische' of 'filosofische' interesse, onder de algemene noemer der culturele interesse ondergebracht worden.

Uitgaande van de idee dat het erkennen van kwaliteitsverschillen inherent is aan de cultuur, laat ik naast de boven weergegeven formele lijnen der culturele Kierkegaardinteresse hieronder nog eens een materiële lijn volgen, en wel in de vorm van een chronologische collage van zinnen ontleend aan de desbetreffende materiaalstukken:

Pierson (1880): "Hij is een dier schrijvers, die het hoge en nauwe venster van de cel, waarin wij ons leven doorbrengen, voor eenige oogenblikken weet open te zetten. Dan zien wij iets van den blauwen heemel."

Winkler Prins (1886): "Kierkegaard, een oorspronkelijk, wijsgeerig en geestig denker, die door zijn geschriften een belangrijken invloed heeft gehad op de vorming van het Deensch proza."

R.C. Boer (1897): "Een christelijke mysticus, een vijand van moderne wetenschap en vroolijk heidendom, een schrijver, wiens boeken opgevuld zijn met bijbelteksten, die als zovele bewijsplaatsen voor zijn eigen beweringen moeten dienen . . . en over hem schrijft Brandes een boek, dat meer heeft bijgedragen, om Kierkegaards roem over Europa te verbreiden, dan alle lofspraken van zijn geestverwanten tezamen."

Appeldoorn (1900): "In Nederland zijn een paar stichtelijke werken verspreid . . . althans in zekere kringen, maar dat er velen zijn die één of meer van zijner hoofdwerken bestudeerden, is mij niet bekend."

P.D. Chantepie de la Saussaye (1901-1903): "Niemand gaat aan hem voorbij, zijn adem is over de geheele literatuur." "Toch doet de een (Pierson) mij vaak aan den ander (Kierkegaard) denken . . . vooral om de centrale eigenschap: het overwicht aan esthetische gezichtspunten."

Smit Kleine (1905): "De bespiegelende en wijsgeerige schrijfrant van K. is zelfs in de beste vertaling . . . bont, valsch diepzinnig, gezwollen en dus buitengewoon vermoeiend."

Haspels (1905): (Een vergelijking van Kierkegaard met Ibsen en Nietzsche).

Cannegieter (1906): "Kierkegaards anthropologie is in haar kern verwerpelijk, is de oorzaak van allerlei onjuiste psychologische voorstellingen."

Leendertz (1908): (n.a.v. Cannegieters bewering: "Voorzover hier van filosofie sprake kan zijn, is het eene slechte filosofie") . . . "Prof.

Cannegieter echter verklaart, dat het hem niet gelukt is Kierkegaard te zien ... en schrijft toch"

- Heymans (1908): "Kierkegaard behoort tot de 'Emotioneel-niet Actief-Secundairen'.."
- Daniëls (1911): "Deze belangstelling in Kierkegaards geschriften duidt op een zeer merkwaardige geestesrichting onder niet-katholieke landgenooten"
"En wij vragen ons af, of niet juist deze zwartgallige opvatting, in onzen tijd van pessimisme en Weltschmerz, althans voor sommige zijner lezers, dit boek zoo aantrekkelijk maakte"
(cf. Von Kloeden (1981), BK vol. 8, p. 55: "Die Verbindung von Schwermut, Opfer und Einsamkeit ist ein skandinavisches Erbe und fasziniert besonders das Bürgertum zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Nur so ist der Erfolg der Naturalistischen Dramen Strindbergs in Mitteleuropa zu erklären).
- Leendertz (1911): "De Deensche hand, welke hier koos, heeft misschien onwillekeurig Kierkegaard als eenigszins bekend verondersteld"
- Haspels (1911): "En toch, er komt een Kierkegaardgemeente, waarvan ieder die iets van Kierkegaard kent, als haar eerste kenmerk weet, dat zij het tegenovergestelde is van een Kierkegaardpartij"
- P.D. Chantepie de la Saussaye (1912-1913): "Toch kan geen kunst gedijen, zal zij niet ontaarden in liefhebberij en dilettantisme, tenzij er zijn die er geheel het leven aan wijden"
"...doch beider (Vinet en Kierkegaard) geheele werkzaamheid bestaat in 't ziften van het kultuurleven door het evangelie"
- Lehmann (1913): "een man die als christen een vijand der theologen, als denker een tegenvoeter der filosofen was; als kunstenaar een vervolging instelde tegen de aesthetiek"
- L.S. (1913): "Neen, dit is geen schrijver voor brave zelfgenoegzame lieden, noch voor wijze denkers wier stelsels gereed zijn"
- N.R.C. (1913): "... zeker, we hebben gewaardeerd zijn mooi, rhythmisch, dithyrambisch proza, maar we hebben helaas ook kennis gemaakt met door en door dorre, onverstaanbare bladzijden met een onontwarbare terminologie, die een engel ongeduldig zou maken ..."
- Jacq. van der Waals (1915): "immers de overeenkomst tusschen de prediking van Brand en die van Kierkegaard is zoo onmisbaar, dat velen hebben gemeend, in Kierkegaard het model voor Ibsen's Brand te moeten zien, - waartegen dan Ibsen natuurlijk protesteerde"
- Wink (1916): "...hij bestreed in talrijke geschriften het staatskerkelijke Christendom als een ontwrichting van het bijbelsche, dat hij consequent doorgevoerd wenschte te zien"
- C.E.H. (1919): "Ziedaar de eenigszins linksche uiting van een door en door eerlijk man ...die aan niets zoo gruwelijken hekel heeft als aan rhetorica en dus durft vervelend te zijn..."
- Oosthoek (1921): "Het dubbele in K's persoonlijkheid komt sterk uit zijn stijl; pure lyriek wordt afgewisseld met droge kathedeterminologie"
- Jacq. v.d. W. (1921): "Al wat Kierkegaard hier van de religieuze bewogenheid getuigt, is evenzeer waar van iedere waarachtige ontroering"
- Just Havelaar (1923): "Zijn karakter kunnen wij benaderend begrijpen en eerbiedigen, zijn persoonlijkheid bewonderen, maar zijn geest is dood; zijn geest behoort tot 't verleden. De schrijver Kierkegaard is een historisch verschijnsel geworden".

Rispcns (1924): "Ik kan niet nalaten hier ook in 't voorbijgaan nog te wijzen op de overeenstemming van sommige kerngedachten van Kierkegaard met de ideeën van den bekenden hedendaagschen wijsgeer Bergson.."

R.C. Boer (1924): "De eenzame denker heeft in zijn zwaren gedachtenstrijd doorgemaakt, wat meer dan eene generatie na hem bij delen zou doormaken. In hem zijn de levensproblemen, die in den mensch van zijn tijd onhelder aanwezig waren, en die eene halve eeuw zouden beheerschen, voor het eerst tot bewustzijn gekomen, en met zulk een helderheid, dat hij zijn tijd tientallen van jaren vooruit is geloopt"

Wat deze culturele lijn in de Nederlandse Kierkegaardreceptiegeschiedenis ons duidelijk maakt is de eenheid van en de samenhang tussen diverse afzonderlijke cultuurverschijnselen en -uitingen, en de rol van de wijsbegeerte daarin. Kierkegaard kan ook niet (en zal ook niet) 'pure filosofie' of 'pure letterkunde' worden.

Wie Kierkegaards rol in de geschiedenis van het Westerse denken bestudeert, zal steeds ook stuiten op andere disciplinaire interessen dan louter 'wijsgerige'. Het moge nu duidelijk zijn hoe deze constatering zich verhoudt tot die van Sassen (1949)³³, p. 129, als hij de sectie wijsbegeerte van *Geestelijk Nederland* (deel 1) afrondt: "De toenadering van het wijsgerig denken van uiteenlopende richtingen tot gegevens en grondbeginselen der religie kan geacht worden te zijn voortgekomen uit het streven naar totaliteit en synthese, dat in het wetenschappelijk leven van de laatste decennia van vóór de tweede wereldoorlog zo duidelijk zichtbaar is geworden. De wijsbegeerte, die zich lange tijd afkerig van of vijandig tegen de religie had betoond, en waaraan zelfs door gelovige denkers zorgvuldig een eigen terrein, streng afgebakend van dat der religie, was toebedeeld, heeft zich aan dit streven het laatst gewonnen gegeven.

Zelf was zij intussen vrijwel in alle richtingen op een dood punt gekomen. Haar uitbundige bloei naderde een herfsttij; alle vitale krachten waren aan de beschikbare problemen opgebruikt. Waaraan zij het meest behoefte had, was expansie in kringen, die voor wijsgerig denken nog niet ontvankelijk waren gemaakt. Daardoor miste het een voldoende contact met de vakwetenschap en met de brede schare der ontwikkelden, die het in hun opleiding zonder enige wijsgerige vorming moesten stellen Ondanks haar ruime verspreiding in boek en blad was de wijsbegeerte nog te veel aan enkele bevoorrechten eigen om op het algemene cultuurleven van ons volk een invloed van betekenis te kunnen doen gelden. Of daarin verandering zou komen, was in 1940 nog niet te voorzien, en slechts de tijd kan leren, of die vraag in bevestigende zin zal mogen beantwoord."

Onze studie laat een historiografische verschuiving zien (vgl. de vetgedrukte passage op blz. 23 van dit boek): het algemene cultuurleven postuleert de wijsbegeerte, en niet andersom!

Quod erat demonstrandum.

- 1) Ik verwijs naar het onlangs verschenen vijftiende deel van de *Bibliotheca Kierkegaardiana* (edited by Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen. C.A. Reitzels Boghandel: 16 dln., 1978-1988: voortaan afgekort met BK), onder de titel *Kierkegaard Research* (1987), waaraan een achttal medewerkers bijdroegen over de 'Kierkegaard-story' in hun land: *America* door Paul Sponheim (1985), p. 9-36; *Die deutschsprachige Forschung* door Wolfdietrich von Kloeden (1987), p. 37-108; 'England' door Ronald Grimsley (1975), p. 109-124; *Finnland* door Kalle Sorainen (1975), p. 125-133; *The study in France* door F.J. Billeskov Jansen (1986), p. 134-159; *Holland (The Netherlands)* door Bernard Delfgaauw & Geert van den Bos (1985), p. 160-172; *Scandinavia* door Niels Thulstrup (1985-6), p. 173-198.
Tevens verwijs ik naar deel VIII van de BK: *The Legacy and Interpretation of Kierkegaard* (1982): *Norwegian Literature* door Paul Svendsen; *Swedish Literature* door Nils Åke Sjöstedt; *Einfluss und Bedeutung in deutschsprachigen Denken* door Wolfdietrich von Kloeden; *Lectures françaises* door Nelly Viallaneix; *French Existentialisme* door Ronald Grimsley; *Italy* door Alessandro Cortese; *Influence on English Thought* door J. Heywood Thomas; *Small Talk on the "Melancholy Dane" in America* door Lewis A. Lawson.
- 2) Elders, Fons (1968): *Filosofie als Science-fiction* - debatten met Nederlandse filosofen. Amsterdam, Polak & Van Gennep: J.M.M. Aler, R.F. Beerling, B.M.I. Delfgaauw, R.A.V. Baron van Haersolte, W.F. Hermans, J. van der Hoeven, J.H.A. Hollak, P.Th. Hugenholtz, K. Kuypers, R.C. Kwant, J.A.A. van Leent, A.G.M. van Leent, A.G.M. van Melsen, C.W. Mönnich, L.W. Nauta, C.A. van Peursen, J.F. Staal, J.B. Ubbink.
- Zoals men kan zien aan deze namenlijst, is de term 'filosofen' ruim genomen en heeft niet alleen betrekking op degenen die werkzaam zijn op het gebied der 'academische' filosofie, maar ook op hen die opereren op het grensgebied tussen wijsbegeerte en andere disciplines en op het gebied der letteren.
- In het gesprek dat Fons Elders heeft met W.F. Hermans wordt er door de laatste voortdurend op gehamerd dat de Nederlandse filosofen een 'catalogiserende' wetenschap beoefenen: de historie van de filosofie; "Nu zult u vragen, was Ter Braak een filosoof? Hij zou het zelf waarschijnlijk hebben afgewezen. Maar op een dergelijke manier tegen filosofen zijn, zoals Ter Braak tegen filosofen was, is op zichzelf al een vorm van filosoof zijn Het is een feit dat het uidenken van grote theoretische basis-ideeën geen nationale specialiteit van ons is. De filosofen, die er in Nederland zijn, zijn eigenlijk allemaal mensen, die de geschiedenis van de filosofie doceren. Veel van die mensen hebben helemaal niet de pretentie zelf filosoof te zijn, of een originele filosofie voort te brengen ... (vet v.d.B). Het moet een samenloop van historische en sociologische factoren zijn, zoals misschien de verschrikkelijke pressie, die altijd is uitgeoefend op het Nederlandse geestesleven door de theologie. In de filosofische behoefte wordt hier grotendeels voorzien door de dominee. De dominee is de filosoof in Nederland" (p. 127-128).
- Men vergelijkte bijv. een artikel door Renée van Riessen in het Cultureel Supplement van het *N.R.C./Handelsblad* (24-10-86) o.d.t. 'De Wijsbegeerte spreekt weer Nederlands' (= bespreking van een op stapel staande twintig-delige serie 'Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland'): "Wie in Nederland filosofie studeert wordt opgevoed met producten van vreemde bodem. In een inleiding in de wijsbegeerte wordt hij meegenomen op een rondreis door Europa De wijsbegeerte spreekt

alleen vertaald Engels, Duits of Frans, geen Nederlands Juist de filosofie in Nederland wordt gekenmerkt door haar grote openheid naar het buitenland en naar de andere wetenschappen (wiskunde, theologie, biochemie, psychologie) ... de bestudering van Nederlandse filosofen is historisch van belang omdat die in veel gevallen een nieuw licht kan werpen op de receptiegeschiedenis van de Europese filosofie als geheel."

- 3) Delfgaauw, B. (1976): *Jacob Nieuwenhuis en het Deense denken ten tijde van Kierkegaard*, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 68e jrg., afl. 3 juli 1976, p. 190-197.
- 4) BK, vol. 8 (1987); zie noot ¹⁾, *Holland (The Netherlands)* door Bernard Delfgaauw en Geert van den Bos, p. 160: "There existed connections in the middle of the nineteenth century between Danish theologians and at least one Dutch philosopher of Danish origin, viz. Jacob Nieuwenhuis (originally Nyegaard)."
- 5) Kierkegaard, Søren (1838): *Af en endnu Levendes Papirer. Udgivet med Hans Villie af S. Kierkegaard*. Om Andersen som Romandigter, med stadigt Hensyn til hans sidste Vaerk: *Kun en Spillemand: Uit de papieren van iemand die nog leeft. Uitgegeven tegen zijn wil door S. Kierkegaard*. Over Andersen als romanschrijver, vooral met betrekking tot zijn laatste werk: *Slechts een toneelspeler. Samlede Vaerker* (voortaan afgekort met S.V. ³ (=3e uitg., 1962), Bind 1, p. 11-58.
- 6) Munster, H.A. van, o.f.m. (1958): *De filosofische gedachten van de jonge Kierkegaard-1831-1841*. Arnhem, Van Loghum Slaterus.
- Daarin: Hfdst. 3, § 2: 'Het boek tegen Andersen'. - Zie ook: H.A. van Munster: 'Kierkegaards kritiek op Andersen', in: *Alg. Ned. Ts. voor Wijsbegeerte en Psychologie*, jrg. 50, p. 82-89.
- 7) Heywood Thomas. J. (1981): *Influence on English Thought*, in BK, vol. viii (zie noot 1), p. 160-176;
"It is strange to reflect that, though Kierkegaard exercised no influence on English philosophy, theology or literature until the twentieth century, he was already known to the English-speaking world during his lifetime. Such knowledge was scanty in the extreme, as it would be almost entirely based on the single reference to him in the account which a young Scotsman gave on his travels in Denmark Hamilton's reference to Kierkegaard was none too generous, expressing not only his fascination with Kierkegaard but also his sense of abashed awe at Kierkegaard's great reputation as a devastating wit and his public persona. As a result he seems never to have succeeded in making contact with him and one feels that he never quite forgave Kierkegaard for that. Thus he says that Kierkegaard is "... a man whom it is impossible to omit in any account of Denmark, but whose place it might be more difficult to fix ... But as his works have, at all events for the most part, a religious tendency, he may find a place among the theologians. He is a philosophical Christian writer, evermore dwelling, one might almost say harping, on the theme of the human heart. There is no Danish writer more in earnest than he, yet there is no one in whose way stand more things to prevent his becoming popular. He writes at times with an exaggerated display of logic that disgusts the public. All very well if he were not a popular writer, but it is for this that he intends himself." (Andrew Hamilton, *Sixteen Months* etc.)
Forty years later Mabel A. Stewart referred to Kierkegaard as the sower of Ibsen's ideas for *Brand* ..." (o.c., p. 160-161).
- 8) Collins/Cobuild - *English Language Dictionary* 1987. London/Glasgow, p. 11-12: 'Acknowledge':
1) If you *acknowledge* a fact or a situation, you accept or admit that it is true or that it exists.

2) If people or their status, qualities, or achievements *are acknowledged* by other people, they are widely known about and admired.

3) If you *acknowledge* someone, for example with a nod or a smile, you show that you have seen and recognised him.

4) If you *acknowledge* applause, compliments, or something which is done for you, you show your gratitude for it or your appreciation of it.

5) If you *acknowledge* a message, letter or parcel, you tell the person who sent it that you have received it.

1.1 *acknowledgement(s)*: accepting or admitting that something is true; eg his *acknowledgement* of his guilt.

- We zien dat wat Hamilton in zijn reisverhalen (zie noot 7) over Kierkegaard te berde bracht, een combinatie van de 'acknowledgement'-betekenissen 1) en 2) (boven) betreft: In Denemarken bestaat iemand, Søren Kierkegaard, een zeer bekend schrijver, maar problematisch populair, etc.

- Ik heb de term 'acknowledge(ment)' onvertaald gelaten, d.w.z. in elk geval niet gesubstitueerd voor 'receptie' of 'receptiëren'. Mijns inziens spelen in wat wij aanduiden als receptieproces echter wel alle 'acknowledgement'-betekenissen mee: bekendworden, bekend staan: kennen, waarnemen, kennismaken met, erkennen, herkennen; ontvangen, accepteren.

9) Plerson, Allard (1880): recensie van: Georg Brandes, *Søren Kierkegaard, 'Ein literarisches Charakterbild'*. Leipzig, 1879. 240 p., in: *De Tijdspiegel I* (rubriek: 'Korte mededelingen uit het gebied der nieuwere letterkunde') 1880, dl. 1, p. 117-122; zie ook: hfdst. 2.1 (netto materiaal 1880-1889), mat. st. {1}.

10) Havelaar, Just (1923): Recensie van: 'Kierkegaard im Kampf mit sich selbst', door Chr. Schrempf, in: *De Stem*, p. 177-181; zie ook: hfdst. 2.5 (netto materiaal 1920-1930; mat. st. {69}).

11) Scholtens, (Sixtus, O.Carm) W.R. (1971): *Kierkegaard Dagboeknotities - Een keuze*, samengesteld, vertaald en van biografische inleidingen voorzien door drs. W.R. Scholtens met een woord vooraf door prof. dr. B. Delfgaauw. Baarn, Uitg. Ten Have; - Sixtus Scholtens' eerste Kierkegaard-vertaling was die van G. Malantschuks *Indførelse I Søren Kierkegaards Forfatterskab* (1953) onder de (m.i. onjuiste) titel: *In het voetspoor van Kierkegaard*. Den Haag, Leopold (z.j.; 1960).

12) Sponhelm, Paul (1985): 'America', in: *BK*, vol. 15, (1987), p. 9-36;

"The story of Søren Kierkegaard in America is a complex one. Translation, research and influence interact in ways which defy simple analysis. While translation retains a logical priority, the story of Søren Kierkegaard in America begins with the influence of the as yet untranslated author. Moreover, research seems to have been one of the factors driving Søren Kierkegaard scholarship toward increasingly accurate and adequate translations. Translation aside, the story of research and influence is itself highly complex Recurrences of theme may be noted, but no single simple ordering of this story - such as cyclic or evolutionary - seems accurate. With so complex a story the minimal structure of chronological order seems a prudent guide for this account." (p. 9).

- Na verwezen te hebben naar dl. 8 van de *BK*, waarin Lawson (zie noot 1) opmerkt dat de verwijzingen in vier boeken (tussen 1905 en 1909!) van William James naar Kierkegaard vermoedelijk te maken hebben met de relatie tussen James en de Deense filosoof Harald Høffding, kiest Paul Sponheim 'a more certain starting point' in het relaas van Lilian M. Swenson over de *kennismaking* van haar echtgenoot (de grote Amerikaanse Kierkegaard-kenner David F. Swenson) met het *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift* in een bibliotheek te Minneapolis in 1898. Swenson

werd er zo door gefascineerd, dat hij het boek niet kon neerleggen, dan pas nadat hij het binnen een etmaal uitgelezen had "Thereafter he found himself equally unable to put aside the author of the *Postscript*. Here the story of Søren Kierkegaard in America is clearly under way; Swenson spent the next forty years helping to make Søren Kierkegaard known. By 1914 he was lecturing on Søren Kierkegaard . The dissemination of interest in Søren Kierkegaard through Swenson's students at the university of Minnesota is incalculable ... Swenson's name dominates the early history of translation both through the standard he set and by the seminal influence he provided for Søren Kierkegaard studies. In his translations Swenson made an effort to achieve literalness, even in sentence structure. But he recognised that a good translation must be literary as well as literal; it must convey the ease and naturalness of Søren Kierkegaard's style ..." (p. 10).

- 13) Segers, R.T. (Red.) (1978): *Receptie Esthetika - Grondslagen, theorie en toepassing*. Amsterdam. Huis aan de drie grachten (z.j., 202 p.)

- Hieronder volgen de genummerde titels der bijdragen van deze bundel, in de rest van deze entree wordt naar die artikelen verwezen middels vermelding van auteur, onder toevoeging van volgnr. en nootnr. 13.

- 13 Segers (1)¹³, R.T.: *Grondslagen van de receptie-Esthetika*, p. 7-19, 'verwachtingshorizon': "De lezer construeert de verwachtingshorizon op basis van de volgende drie factoren: (a) de bekende normen van het genre waartoe de gereciperde tekst behoort, (b) de impliciete relaties met reeds bekende, d.w.z. gelezen teksten uit dezelfde literair-historische periode; (c) de tegenstelling tussen de praktische en de poëtische functie van taal. Deze faktor impliceert dat de lezer een nieuwe tekst zowel in de enge horizon van zijn literaire verwachtingen als in de wijde horizon van zijn levenservaring kan waarnemen ... de esthetische distantie tussen verwachtingshorizon en tekst, d.w.z. het verschil tussen het vertrouwde van de esthetische ervaring tot dan toe en de door de tekst geëiste 'Horizontwandel', bepaalt de esthetische waarde van een tekst. Naarmate die afstand kleiner wordt, nadert de desbetreffende tekst het gebied van de triviaalliteratuur" (p. 11), waar Segers Jauss' occupatie met 'receptie' als de wijze waarop een lezer een tekst percipieert, belicht; op p. 13 worden 'vaagheid' en 'open plekken' bij Wolfgang Iser toegelicht. Iser onderzoekt de werking, de wijze waarop de tekst invloed uitoefent op de lezer. Aan G. de Vriens artikel (zie hieronder) zijn m.b.t. deze concepten enige citaten ontleend.

- 13 Segers (2)¹³, R.T.: *Lezer en tekst* - Schets van een communicatieproces, p. 23-36: 'socio-kulturele kode/verwachtingshorizon': (p. 32) De socio-kulturele verwachtingshorizon van een lezer is de resultante van individuele ervaringen en van ervaringen van talige aard ... De literaire verwachtingshorizon resulteert uit ervaringen in omgang met teksten, in het bijzonder literaire teksten. Ik doel hier op stilistische, retorische, interpretatieve, evaluatieve en genre ervaringen." (Even terug, op p. 30-31 bij de behandeling van Lotman: kunst wordt door Lotman gezien als een soort 'sekundaire taal' - geeft Segers een werkdefinitie van 'sms' oftewel 'sekundair modelvormend systeem'): "het sms van een literaire tekst is een structuur die gekonstrueerd is bovenop het linguïstische systeem (i.e. de natuurlijke taal waarin de tekst geschreven is."

Op p. 33 werkt Segers zijn 'dominantie-gevechtswisje' breed uit: "Pas tijdens het leesproces wordt die literaire kode geconstitueerd. De literaire kode waarmee een lezer een tekst benadert, is beslissend voor de individualiteit en de 'literariteit', die door de lezer aan die tekst toegekend worden.

Tijdens de lezing van een literaire tekst zal de lezer door 'trial and error' zijn socio-kulturele en met name zijn literaire kode waarmee hij het leesproces startte, bijstellen

(of liever: afstellen op de tekstkode). Dit is noodzakelijk om een optimale receptie van de tekst mogelijk te maken. Evenals de lezerskode in twee kodes (subkodes zo men wil) uiteen valt, zo is ook de kode waarin de tekst zelf vervat is, opgesplitst in twee kodes: de socio-kulturele tekstkode (de natuurlijke taal en de ideeënwereld van waaruit de tekst geschreven is) en de literaire kode (resultierend in het sms van de tekst). Receptie en tekstverwerking kunnen gezien worden als een soort strijd tussen deze vier subkodes op twee niveaus ... (p. 34). Tijdens het leesproces werken de beide lezerskodes zodanig op elkaar in dat de socio-kulturele kode door toedoen van de literaire kode "verstroefd" wordt. De literaire kode zal trachten de socio-kulturele kode te domineren."

- 13 De Vriend (3)¹³, G.: *Wolfgang Iser: Fiktionele teksten en open plekken*, p. 37-48: (p. 38):

"We kunnen het lezen volgens Iser beschouwen als een communicatieproces: als een interactie tussen tekst en lezer. Het is kenmerkend voor dit communicatieproces dat er een asymmetrie bestaat tussen tekst en lezer Het gemis aan gemeenschappelijke referentiekaders, de **onbepaaldheid**, is volgens Iser zelfs de **aanleiding** voor het tot stand komen van het communicatieproces. Iser beroept zich op de sociale psychologie als hij er op wijst dat er bij elke interactie een zekere mate van onzekerheid (contingency) aanwezig is ...: in de interactie moet men de onzekerheid als het ware wegwerken. De onbepaaldheid heeft dezelfde functie Het is niet altijd duidelijk of zijn analyse geldt voor lezen in het algemeen, voor het lezen van fiktionele teksten, of voor het lezen van literatuur Open plekken zijn voorwaarden voor het structureren van het tekstaanbod door de lezer. Ze zorgen er dus voor dat de lezer 'aan de tekst deelneemt' (p. 39) ... ; p. 42: "Iser stelt dat fiktioneel taalgebruik een vorm van illokutief taalgebruik is, echter met dien verstande, dat fiktioneel taalgebruik 'situatieloos' is. Daarmee probeert hij aan te geven, dat fiktioneel taalgebruik dergelijke referenten, die ik boven opnoemde voor 'het geven 'van een bevel', mist ...; p. 45: "In fiktionele teksten wordt gereageerd op de maatschappelijke werkelijkheid, zodat virtuele mogelijkheden van de werkelijkheidsmodellen aan bod komen ..."; p. 46: "De roman, zo lezen wij in het voorwoord van *Der implizite Leser*, konfronteert zijn lezers met problemen uit de hun vertrouwde wereld, en houdt tegelijkertijd een mogelijke oplossing gereed. De lezer moet die oplossing zelf uitwerken en krijgt zodoende inzicht in zijn wereld. Het kernbegrip in de romanontwikkeling, zoals Iser die ziet, is derhalve 'ontdekking' ...".

- 13 Anbeek (4)¹³, T.: *Receptie-Esthetika en receptie-geschiedenis - Enkele praktische problemen*, p. 75-84: (p. 81)

"Aan het begin van dit artikel heb ik (in navolging van Link) receptie-esthetika en receptie-geschiedenis onderscheiden; het eerste is een normatieve bezigheid: men geeft op basis van analyse aan hoe een tekst optimaal gelezen *moet* worden; het tweede is een zuiver descriptief bedrijf: men tracht te achterhalen hoe een tekst in een bepaalde periode in feite gelezen werd." Dan stelt Anbeek het **representativiteitsprobleem** aan de orde: "het enige materiaal waarover we beschikken zijn veelal een paar recensies ...: die kritieken zijn vaak zo summier (om niet te zeggen: oppervlakkig) dat een confrontatie met de resultaten van het minutieuze lezen dat een analyse vereist, onmogelijk is." In een noot onderaan de bladzijde gaat Anbeek in op een suggestie van Segers om je te beperken tot het normstelsel (dat uitmaakt wat literatuur is) van een 25-tal experts: literatuurtheoretici, 'bekende' critici en 'gerespecteerde' schrijvers:

1) onderzocht moet worden of het normstelsel van deze elite-groep inderdaad samenvalt met dat van de (toch zeker grotere) groep die uitmaakt wat literatuur is (waaronder ook onbekendere critici en niet gerespecteerde schrijvers).

- 2) is punt 1) bevredigend opgelost, dan is daarmee nog geen methode gevonden "die ons in staat stelt een duidelijk onderscheid te maken tussen een literaire en een niet-literaire tekst". Men heeft immers alleen de criteria van de smaakmakers in een bepaalde tijd vastgelegd, niet "het" onderscheid literatuur-lectuur. Die criteria zijn tenslotte veranderbaar, en ze veranderen dan ook steeds, zoals iedere literatuur-historicus weet.
- 3) Ik denk dat Segers te optimistisch is over de eenvormigheid van het normstelsel van dit keurkorps van 25."
- 13) Kloek (5)¹³, J.J.: *Vielen de Juffrouwen van 'erzelve'?* Of: *Is receptiegeschiedenis mogelijk?*, p. 87-107: "Het is daarom zo goed als onmogelijk om greep te krijgen op de reële receptie in het algemeen Slechts een enkele keer geeft een recipiënt iets bloot van de reacties die de *Werther* bij hem heeft opgeroepen. Maar deze gevallen zijn te schaars, te divergent en bovendien veelal nog te problematisch om op basis ervan generaliserende gevolgtrekkingen te maken ... (p. 105:). Alleen voor enkele epochemakende werken liggen hier mogelijkheden, en dan nog alleen voor betrekkelijk recente tijden. Voor het overige kunnen we alleen proberen een ontwerp van de *hypothetische* receptie zo wetenschappelijk mogelijk te funderen .. Dus: erkenning van de subjectiviteit die in elke reconstructie van een historisch gebeuren onvermijdelijk is ... "
- 14) Berkel, K. van (1985): *In het voetspoor van Stevin*. Geschiedenis van de natuurwetenschap in Nederland 1580-1940. Amsterdam/Meppel, Boom. Op p. 10 van het Voorwoord: "In Nederland is geen enkel instituut zo belangrijk geweest als de universiteit. Anders dan bijvoorbeeld in Frankrijk of Engeland, waar al vroeg wetenschappelijke genootschappen tot ontwikkeling kwamen en het patronagesysteem grootse vormen kon aannemen, werd in het politiek versnipperde, republikeinse Nederland de ruggegraat van de wetenschap gevormd door de universiteit. Wetenschapsgeschiedenis is hier te lande daarom in niet onaanzienlijke mate universiteitsgeschiedenis." (Cf. Sassen (1949)^{33e}) in *Geestelijk Nederland, 120-1940*, p. 115: "De voornaamste centra van wijsgerig leven in ons land vormden de universiteiten.")
- 15) Luxemburg; Jan van/Bal, Mieke/ Weststeijn, Willem G. (1985⁴); 1e dr. 1981): *Inleiding in de literatuurwetenschap*. Muiderberg, Dick Coutinho.
- 16) Eljnden, J.G.J. (ofm) van den (1985): *Thomas van Aquino in de Theologie - Een draaiboek voor receptieonderzoek*. Amsterdam, 'Werkgroep' Thomas van Aquino; publicatie nr. 1.
- 17a) Henriksen, Aage (1951): *Methods and Results of Kierkegaard Studies in Scandinavia, A Historical and Critical Survey*. Kopenhagen, Ejnar Munksgaard. Delfgaauw (1955^{22g}) geeft zijn indrukken weer al volgt: "Het boek ... is verdeeld in twee afdelingen, aangebracht overeenkomstig de beide uitgaven der *Papirer*. Van deze beide uitgaven geeft H. uitvoerig rekenschap, telkens in de eerste paragraaf van de betreffende afdeling. aldus wordt in I,1 de editie van Barfod en Gottsched behandeld (1869-1881); in II,1 de editie van Heiberg, Kuhr en Torsting (1909-1948). Toch is het niet alleen dit uiterlijke criterium, dat Henriksen tot zijn verdeling bewogen heeft, maar meer de ontwikkeling der Kierkegaardstudie zelf, waarvan hij de grote lijnen aldus ziet. In een eerste periode, die loopt tot 1869 of misschien beter nog Georg Brandes' beroemde boek van 1877: *Søren Kierkegaard, en Kritisk Fremdstilling I Grundrids*, is alleen sprake van een felle polemische strijd, waarbij de wetenschappelijke waardering geen rol speelt. Met Brandes' boek wordt de periode van het wetenschappelijk onderzoek ingeluid, mede mogelijk gemaakt door de eerste, zij het zeer onvolkomen, uitgave der *Papirer*. Polemieken en wetenschappelijk onderzoek

beheersen samen de tweede periode tot 1909. Na 1909 is de polemiek verstorven en heerste de serene rust van het wetenschappelijk onderzoek, dat tot volledige ontplooiing kan geraken op basis van de voorbeeldige tweede editie der *Papirer*" (o.c. p. 527).

- Het eerste en in onze periode enige academische proefschrift dat zich op wetenschappelijke wijze (in de zin van Henriksen: zich basierend op de eerste uitgave der *Samlede Vaerker* van 1906 en wat er traag binnendruppelt, vanaf 1909, aan delen van de tweede uitgave der *Papirer*) met Kierkegaard kon inlaten, Leendertz (1913) beantwoordt echter aan de kenmerken die Henriksen geeft van de eerste periode:

"A Picture of Søren Kierkegaard in his full statue, a general impression. ... none of them can conclude their works on Søren Kierkegaard without giving a general verdict on the value and significance of his activities. ... Synthesis and evaluation go hand in hand" (p. 59).

Henriksen citeert dan P.A. Heibergs antwoord op de vraag: why they all wish to judge?" ...: Søren Kierkegaard's personality forces the objective scientific enquirer, by an arresting glance as it were, to make a subjective "preface" ... It was this peculiarity of Søren Kierkegaard's, which was pointed out in the introduction, that caused the slow start of Søren Kierkegaard's research and has made an account of it often seem to approximate the cultural history. As late as the last third of the 19th century Søren Kierkegaard played a double part in Scandinavian cultural life; he was, in addition to his other aspects, the great literary genius and the great religious accuser. His critics retaliated with a similar double activity, by appearing at the same time as enquirers and judges Summing up we might say that in the first period it is *not the knowledge of Søren Kierkegaard which increases gradually with the number of books on him, but the knowledge of what he seemed like to the representatives of the various cultural sects - with each new book the totality was revised in the light of a fresh view of life.*" (p. 60).

- Wat Henriksen hier(boven) opmerkt, impliceert twee dingen: a) In het bekendwordings-proces van Kierkegaard (als cultuurverschijnsel) als zodanig werkt een soort 'wet van de remmende voorsprong' - zoals Jan Romein die eens formuleerde: voorsprong op een bepaald gebied kan de drang naar innovatie doen verdwijnen. Na verloop van tijd slaat de voorsprong om in een achterstand. De 'achterstand' van de Kierkegaard-studie bestaat er dan in dat iedere nieuwe receptor de kennismaking met Kierkegaard van de grond af weer wil opbouwen, en het zich door-specialiserende Kierkegaard-research, het echte kennisproces nog op afstand houdt, vertraagt.

b) Dat, als het waar is wat Henriksen opmerkt (zie door mij gecursiveerde passage op blz. 60 a.w.), dat alle Kierkegaardrecepties van de eerste zestig jaar gekleurd waren door de inzichten der verscheidene culturele 'sects', wij m.b.t. dit onderzoek naar de Kierkegaardreceptie in Nederland de redelijke verwachting kunnen koesteren, in de materiaalstukken veel sporen van dergelijke verschillende 'socio-culturele codes/verwachtingshorizonten' aan te treffen.

- 17b) Thulstrup, Niels (1969): *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel* - Forschungsgeschichte. Stuttgart etc., Kohlhammer.

"Die eigentliche Darstellung der Gedankenwelt Kierkegaards ist in der Zeit von 1914 bis 1933 in den bedeutenderen Werken weit umfangreicher als je zuvor ... meist sind sie nicht so eifrig bemüht wie Petersen oder Høffding, Kierkegaard jeden Augenblick zu widerlegen oder gar den Versuch zu machen, den Lesern einzubläuen, dass sie sich - wenn sie die Anschauungen Kierkegaards annehmen - von der guten theologischen oder philosophischen Gesellschaft trennen würden" (p. 42). - Leendertz (1913) wordt

terloops (p. 31) genoemd als "gröszere holländische Monographie" en behoort zonder meer tot de tempo doeloe van het Kierkegaard-onderzoek.

- 18a) Gehlen, Arnold (1940¹ ; 1966⁸): *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt a/M/Bonn, Atheneum Verlag.

§ 35. 'Erkenntnis und Wahrheit' (p. 290-301):

"Die blosze Wahrnehmung, so sahen wir schon, verschafft uns keine Erkenntnis, sondern höchstens Bekanntschaft, so wie ein Kind den Mond kennt und sonst nichts über ihn welsz. Wir müssen also erst ein Aussage über den Mond machen, ehe das Problem der Wahrheit auftauchen indem wir z.B. mit Xenophanes sagen: "Der Mond ist eine verdichtete Wolkenmasse." Der Satz ist interessant gewesen, weil er etwas Neues sagte, und ein jeder wahre Satz war einmal interessant, bevor er selbstverständlich wurde. Der Gewinn, nicht der Besitz der Wahrheit ist reizvoll" (p. 290). ... (p.291:) Wir können jetzt sagen, wie man zu Erkenntnissen kommt: dadurch, dasz wir ein Unbekanntes aus schon Bekanntem hervorgehen lassen, es in der Vorstellung nacherzeugen oder durch irgendeine Gedankliche Operation etwas Bekanntes so verändern, dasz das Unbekannte entsteht. Das ist eine Umkonstruktion Von einer anderen Seite gesehen, wird das Unbekannte damit in ein gröszeres, schon festgestelltes 'System' eingefügt ... (drittens): Dieser Satz ("Der Mond ist eine verdichtete Wolkenmasse") ist das Resultat, das abhebbare, in sich geschlossene Gebilde, das in diesem ganzen Prosesz der "Umkonstruktion" zustande kommt. Dieser abhebbare Satz kann kursieren wie eine Münze, und so kommt er an einen anderen, der sich über ihn wundert und fragt: ist das wahr? Was macht nun jener andere? Er "verifiziert" ihn, er macht ihn wahr oder unwahr...

(p. 292:) Eine gute Wahrheit stellt uns sicher, nicht durch die blosze suggestive Überzeugung, dasz er so ist, sondern dadurch, dasz sie gewisse Folgen prognostiziert, die rückwerkend die Wahrheit bestätigen. Eine Wahrheit ist fruchtbar, man kann etwas aus ihr ableiten, und eine sichergestellte Erwartung ist so tief befriedigend wie ein Erfolg.

Zu einer Erkenntnis gehören daher einige wichtige und wohl zu merkende Umstände. Erstens ist der Prosesz ihrer Gewinnung ebenso konstruktiv wie der ihrer Verifizierung, denn in beiden Fällen lassen wir Neues aus schon Gegebenen hervorgehen, d.h. wir definieren und verifizieren grundsätzlich konstruktiv und genetisch

(p. 292:) Ein zweiter Umstand ist der, dasz ein Sachverhalt, sobald er erkannt ist, in ein System schon erkannter Tatsachen eingeht und dort in Zusammenhänge eintritt. Dieser Zusammenhang kann mit Sachverhalten zustande kommen, die mit der Unbekannten, von der wir ausgegangen waren, anschaulich und in unmittelbarer Refahrung gar nichts zu tun haben. Der wahre Satz erhält so einen "Stellenwert" in einem System anderer wahrer Sätze, und hier ist nun höchst bedeutsam, dasz dieser Zusammenhang im Wissen besteht, nicht jedoch in der anschaulichen Welt der Wahrnehmungssituationen, wohl aber wieder in der realen Wirklichkeit. Der fallende Stein und die Planetenbewegung haben ihren systematischen Zusammenhang im Kopfe Newtons und der realen Welt der Naturgesetze, aber nicht in der unmittelbaren Erfahrung der Wahrnehmung. Hier setzen die eigentlich gnoseologischen Probleme der Erkenntnistheorie ein. (vet door vdB). Der dritte wichtige Punkt ist der der Verifizierung. Der Anspruch des Satzes und der Erweis der Wahrheit ist zweierlei. Eine gute Wahrheit stellt uns sicher, nicht durch die blosze suggestiver Überzeugung, dasz es so ist, sonder dadurch, dasz sie gewisse Folgen prognostiziert, die rückwirkend die Wahrheit bestätigen. Eine Wahrheit ist fruchtbar,

mann kan etwas aus ihr ableiten, und eine sichergestellte Erwartung ist so tief befriedigend wie ein Erfolg ...”

(p. 294:.) Das hier dargelegte Modell der Erkenntnis ist überall da nachweisbar, wo überhaupt mit Sachproblemen der Realität gearbeitet wird, sei es im vorwissenschaftlichen Gebrauch, angefangen von der Fachkunde des Handwerkers, der über sein Material urteilt, bis hin zu der abgezogensten, am meisten in bloßen Vorstellungen bestehenden Wissenschaft die es gibt, der Geschichtswissenschaft (vgl. **Van Berkel 22a**)!). (vdB).

Aus lückenhaften Überresten und Dokumenten musz der Historiker das geschichtliche Geschehen in seiner Vorstellung nacherzeugen, und in seiner Arbeit besteht vielleicht der gröszte Abstand zwischen Realität und Theorie, der überhaupt vorkommt.”

- § 36 *Irrationale Erfahrungsgewisheit* (pp. 302-315):

“Die grundsätzlich irrationale, nicht wissenschaftsfähige und nicht kontrollierbare “breite” Erfahrung hat ihre Wahrheit: es ist die Gewisheit. Und sie hat ihre Form des Handelns: das nichtexperimentelle aus Traditon, Instinkt, Gewohnheit oder Überzeugung ...: aber hier wird das **Bild**, das Phantasma Schwungrad der Handlungen, und die Wahrheit geht in den Zustand einer nicht-rationalen, aber erfahrungsgesättigten Gewisheit über: “*Phantasia certissima facultas*”, sagt Vico. Wie daher die rationale Metaphysik lehrt “*home intelligendo fit omnia*”, so lehrt die phantasieentsprungene Metafysik “*homo non intelligendo fit omnia*”. “Und vielleicht liegt in diesem Wort mehr Wahrheit, als in jenem, denn durch das Verstehen klärt der Mensch seinen Geist auf, durch das Nichtverstehen macht er die Dinge aus sich selbst, verwandelt sich in sie und wird selbst zum Ding”. Nur die experimentelle Erkenntnis hat die Bedeutung einer Hypothese, mit der man operiert. Umgekehrt leben wir unabänderlich mit vielen Gewisheiten, die sich im Denken als Wahrheiten manifestieren, und die gerade den Sinn haben, nicht instrumentell “zu etwas hinzuzuführen”, sondern unser Verhalten an Bildern des Soseins und Sollens zu orientieren, nicht an Techniken des Anderswerdens. Diese Gewisheiten sind daher ihrer Natur nach “krisenfest”, durch Misserfolge sehr lange nicht enttäuschbar, und ihre Veränderung vollzieht sich jenseits der Horizonte des Einzel Lebens” (p. 304)

Die Geistvolle Tendenz von James, den typischen modernen Zustand des “Willens zum Glauben” selbst zum Ansatzpunkt einer pragmatischen Religionslehre zu machen, die Annahme, dasz “der Glaube die Bedeutung einer Hypothese hat, mit der man operiert” - sie erwiesen sich zuletzt doch nur als literarisch.

Unser Verhalten an Seinsannahmen und Sollregeln zu orientieren, die nicht im Frage gestellt werden, gehört anscheinend zu den Bedingungen der Willensbildung, und ebenso die Fähigkeit des Abschlusses, d.h. der Verzicht darauf, die Kettenreaktion des Problematisierens weiterlaufen zu lassen ... Dieses Abschliesen und abschieben ist oft ein bewusstes und motiviertes, in wichtigen Fällen aber ein instinktives “Abfühlen” von eigener dunkler Gewisheit. Was man findet, wenn man in sich hineinhört”, kann man kaum als “Hypothese” aussagen, wohl aber in Überzeugungen leben, welche die sachliche Kontrolle experimentellen Denkens kaum aushalten würden” (p. 304-305).... (p. 305:.) Vilfredo Pareto hat in den 2612 Paragraphen seines Hauptwerkes eine überwältigende Fülle von Tatsachen aus sechs Sprachen und den Quellen aller Jahrhunderte zusammengetragen, um zu zeigen, dasz die Menschen ganz überwiegend sich in “*Actions nonlogiques*” verhalten ... Die westeuropäische Kultur rationalen Stils ist nicht maszgeblich für die Betrachtung “des Menschen”, dessen Geschichte aller Jahrhunderte und Kontinente beherrscht wird von Erfahrungen der Art, wie: “dein Vieh würde nich sterben, wenn du nicht einen bösen Nachbar hättest” (Hesiod! zit. §§ 185, 956).

Urteile dieser Art - und es gibt sie in den "aufgeklärten Zeiten pseudo-rationaler Kultur ebenso häufig - zeigen das, was wir **Vergewisserung ohne Problemstadium** nennen können. Die normale Verarbeitung von Störungen besteht keineswegs in einer Untersuchung der Störungsquelle, sondern in einem **Shock** ...Shocks derart gibt es unzählige, und sie werden sehr oft "rationalisiert", d.h. auf eine Gewissheit bezogen, die sie erklärt (p. 306) ...

(p. 309:) Der Geist des Glaubens ist in sofern dem Geist der Wissenschaft gerade entgegengesetzt, als er wünscht, dass die Ereignisse einen **anderen** Verlauf nehmen, als sie es tun. Dies kann man nicht wirklich wollen, ohne Gewissheiten zu haben, die statisch, als Seinsaussagen auftreten: dass nämlich die Wirklichkeit im Grunde anders ist, als sie erscheint. Überzeugungen dieser Art sind so wenig Fremdkörper in dieser Welt, dass sie sogar lebenswichtig sind: wenn der Mensch wesentlich in die Zukunft handelt, die Zukunft aber gerade nicht erkennbar ist - wie sollte er anders handeln als aus Überzeugungen an einen möglichen Zustand, der nur dann möglich ist, wenn er im Grunde schon wirklich ist? *Phantasia certissima facultas.*"

- 18b) Bruner, Jerome S. (1984): *Narrative and Paradigmatic Modes of Thought*. In het 'liber amicorum William de Coster' (1986): *Ontwikkeling; Persoonlijkheid en Milieu*. Leuven/Amersfoort, uitg. Acco; p. 97-111.

"It has been claimed that the one is a refinement of or an abstraction from the other. But this must either be false or true only in the most trivial way, for in their full development, the one seeks explications that are context free and universal, the other, ones that are context sensitive and particular. Moreover, there is no direct way in which a statement derived from one mode can contradict or even corroborate a statement derived from the other ... (p. 97).

... The imaginative application of the paradigmatic mode leads to good theory, tight analysis, logical proof, and empirical discovery guided by reasoned hypothesis. The imaginative application of the narrative mode leads instead to good stories, gripping drama, believable historical account. It deals in human or human-like intention and action and the vicissitudes and consequences that mark their course. It is essentially temporal rather than timeless (as with the paradigmatic mode, however much that mode may use temporal parameters or variables in its operations). And we know much less about it.

It operates by constructing two landscapes simultaneously. One is the landscape of action, where the constituents are the arguments of action: agent, intention or goal, situation, instrument. Its other landscape is the landscape of consciousness: what those involved in the action know, think or feel. The two landscapes are essential and distinct: it is the difference between Oedipus sharing Jocasta's bed before and after he learns from the messenger that she is his mother. Whereas truth in the paradigmatic mode is a clear matter that depends upon test in some possible world to determine whether an explanation captures the relevant facts, the 'truth' of a narrative is in principle problematic ... (p. 98).

... A simpler way of saying it is that stories are about events in the real world, the functional, and the reactions of people to them, the **factive**; theories are about events in the real world, the functional, and abstractions that capture some more structured aspect of them that gives them order, the **formal**. Good narrative is full of human **factivity** - wanting, opening, decrying - and the writing of scientists and logicians is sparse in this respect.

This brings us to a second distinguishing feature for the two modes: the two ways in which action can be interpreted. One is in terms of the working out of human

intentions in a real or possible world; the other is through operations of causes, structured requiredness, reasoned correlation ... (p. 103-104)

(3) In logic and in science you attempt to mean what you say. In narrative to be successful, you mean more than you say and treat a text or utterance as open to interpretation rather than literally fixed with, so to speak, the 'truth in the text'.

Or to put in the terms of presuppositions, the story teller depends for the power of his exposition on triggering suppositions: it is the only way in which narrative time is made to be shorter than the events and psychic states that it is narrating about. It permits, as well, using different orderings in the story than that which happened in life ... Stories, to achieve the condensation and the tropes that render them something other than the mere recountal of events, depend upon establishing a high level of sharabele presupposition; they rest upon what Joseph Campbell (1956) many years ago called a "mythologically instructed community" who will know how to assign appropriate presuppositional interpretations to what is being said. Indeed, as some literary theorists have argued (e.g. Fish, 1979) the birth of literary tropes and other devices depends upon the invention of violations of the banality prescribed by standard conversational maxims, such violations as irony, hyperbole, synecdoche, and the rest. These violations become possible only when the discourse is freed from the exclusive demands of verification ... And as one becomes socialized in a communicative sense, the cognitive modes further differentiate in the sense that the rules of the medium of expression dictate increasingly the compositional rules of thought that find expression in the different media. Or, to paraphrase McLuhan's (1964) famous catch phrase: the medium compels the message which then compels the generative thought form for composing it. (p. 106-107; vet - vdB).

... Let me in conclusion comment upon a remark made earlier in passing, to the effect that outcomes produced by the two modes of thought could neither contradict or corroborate the other. It is a very radical claim, and also very easily misunderstood. Let me say, at the outset, that it is possible to do logical analysis of a story - or as an undergraduate once told me, Hamlet was not very cost effective and needed three deaths to get his culprit. Conversely, you can tell good stories about scientific discoveries. Pasteur, Einstein, the Curies, even Freud have all sat for their narrative portraits. My economist friend, Robert Heilbroner, recently said to me: "When an economic theory fails to work easily, we begin telling stories about the Japanese imports or the slowness of the Zürich 'snake'. "Yet, when the Japanese imports get included as parameters within the theory, the story does not go away: it can still be told, still judged for its verissimilitude - like the causes of war, the reasons for the decline of the Labour Party in Britain or the Empire in Rome. Moreover, a story can be shown to be false, and still have a compelling believability about it. For stories per se are not proved false, only some of their component propositions. What I must reiterate is that narrative and the narrative thinking that brings it into being is a form and a process that, in the end, forswears verification as the basis for its 'reality' or 'meaning'. And by the same token, logical science and the paradigmatic thinking that supports it, rests upon an eventual verification and logical proof that prevails regardless of its counter-intuitiveness, its lack of dramatic verissimilitude. Perhaps this is the only sense in which the adage "Truth is stranger than fiction" is true. Each is a version of the world, and to ask which depicts the real world is to ask a question that even modern metaphysicians believe to be undecidable." (p. 109).

- 19) Barthes, John (1958¹; 1980¹³): *The End of the Road*. New York, Doubleday & Comp., p. 80;

"... The reality of your problem itself is all you can be sure of." ... "Yes sir." ... "Why do you say that?" the Doctor asked ... "Say what?" .. "'Yes, sir' Why do you say 'Yes, sir?'" ... Oh - I was just acknowledging what you said before." .
 "Acknowledging the truth of what I said or merely the fact that I said it?" .. "Well", I hesitated, flustered "I don't know, sir." ...

- 20a) **Himmelstrup, Jens** (1962): *Søren Kierkegaard - International Bibliografi* København, Nyt Nordisk Forlag - Arnold Busck. - Voortaan aangeduid met 'Himm. nr. ...'.
- Als overige, tot het 'inventariserend' receptieonderzoek te rekenen publicaties, noem ik onder de noten 20b, 20c en 20d de volgende door mij geraadpleegde werken:
- 20b) **Poortman, J.J.** (1948): *Repertorium Der Nederlandse Wijsbegeerte* Amsterdam/Antwerpen, Wereldbibliotheek. Poortman (1958): Suppl 1 (dl. II, tot 1958), idem.;
- de supplementen II (tot '67) en III (1983) zijn door mij niet geraadpleegd met betrekking tot de periode 1880-1930; het belang van Suppl. I bestond er voor mij o.a. in, dat in dit deel Pierson (1880) wel vermeld stond.
- 20c) **Brinkman, C.L.** (1833 e.v.): *Catalogus van Boeken, Plaat- en Kaartwerken* Amsterdam; na 1900 te Leiden, A.W. Sythoff.
- Brinkmans 'Cumulatieve Catalogus' is door mij gebruikt ter controle en verificatie van de gegevens in Himmelstrup (1962).
- 20d) **Grit, Diederik C.** (1986): *Dansk skynlitteratur Nederland of Flandern 1731-1982, Bibliografi over Oversættelser og Studier* Ballerup.
- Via de Kierkegaard-sectie (nrs. 1542 t/m 1720) van dit werk werd ik geattendeerd op: (nr. 1718).
 Ent, H. van der (1982): *Jacqueline van der Waals.*, en dit boek zette mij weer op het spoor van een tweetal publicaties van de hand van J. van der Waals (resp. 1915 en 1920), die ik alsnog heb opgenomen in het nettomateriaal (resp. hfdst. 2.4.1, mat. st. {54} en hfdst. 2.5.1 {66}).
- 20e) **Rhijn, M. van** (1929): 'Kierkegaard in Nederland'. In: *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur* Amsterdam, 5e jrg., nr. 26, kol. 1 en 2
- In wat geldt als de eerste en enige poging (tijdens onze periode) tot een soort receptiegeschiedenis, inventariseert Van Rhijn enige reacties op Kierkegaard uit de 'ethische hoek'. Zijn overzicht had beter de titel 'Kierkegaard en de ethischen' kunnen krijgen en hoort vanwege het onvolledigheidskarakter eigenlijk niet thuis in dit rijtje (20 a t/m d) van primaire opsporingsmiddelen. Behalve het feit, dat van Rhijns overzicht niettemin een uiterst relevant netto materiaalstuk vormt, verdient hier vermelding dat het artikel ons inlichtte over het bestaan van een reeks (nergens elders geregistreerde) Geismar-recensies van Willem Leendertz (zie mat. stukken: {82}, {83} en {85}).
- 21) **Bijvoorbeeld: Papirer XII/2, A, 11, 12.** "Mijn leven is ontzettend inspannend; ik voel mij zo vreemd tegenover, zo verschillend van wat de mensen in het algemeen bezighoudt. Op de meest verschillende wijzen merk ik, dag in, dag uit, bijna bij elk contact mijn andere geaardheid. Voortdurend omgeven door nieuwsgierigheid, altijd als een vreemde, nu eens benijd of uitgelachen, dan weer bewonderd of bestiaal begluurd, wordt alles gedaan om zo mogelijk mij te verhinderen mijzelf te zijn en om zo mogelijk iedereen te verhinderen tegenover mij zichzelf te zijn. In elke verhouding word ik eigenlijk niet als persoon behandeld, maar al naar men het opvat als interessant voorwerp, iets waarover gekletst kan worden. Zou ik tegen een schoenmaker zeggen: ik heb een zwakte in de ene voet, zou u dat kunnen verhelpen door de vorm van een laars, dan loop ik het risico dat wat hem eigenlijk bezighoudt is,

is, zo gauw mogelijk aan zijn gezin, als hij binnenkomt, door te kletsen: magister Kierkegaard heeft een zwakheid in de ene voet. En dat kan misschien zo verder gaan, eventueel in de pers terecht komen, misschien kan ik het in het Zweeds te lezen krijgen (zoals mijn kleding overigens al onderworpen is aan publieke mededeling) (*verg. de omslagillustraties van dit boek - vdB) en dan kan het mij overkomen, dat elke voorbijganger (zoals ik dat nu tal van jaren heb verdragen wat betreft mijn benen en broeken) naar mijn voeten kijkt ... Veel gewicht te dragen van de enorme bekendheid, zoals ik, is erg inspannend, te moeten verdragen door ieder kind gekend te worden ... te moeten verdragen aangesproken te worden door de publieke vrouwen, 's avonds, en dan de voortdurende kritiek op mijn kleding, die onafgebroken onderwerp is en waarin de kleermakers zich ten slotte ook mengen ...".

- 21b) Frans van Raalten, die in *Schaamte en Existentie* (diss., 1964, Nijkerk, Callenbach) uitvoerig ingaat op passages als bovenstaande (in het kader van de relatie tussen persoon en werk en de pseudonimiteit, §§ III.3 en III.4), merkt onder verwijzing naar B. Delfgaauw (1955; 'De Kierkegaard-studie in Scandinavie II', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 17, nr. 4) op, dat Kierkegaard niet alleen 'ad se ipsum', maar ook 'a se ipso' schreef, maar dat de transcendentie van zijn denken ten aanzien van de feitelijkheid toch de fundamenteelste directief inzake de tekstverwerking oplevert: "Kierkegaard zelf vond, dat de lezer zich moest richten naar de inhoud van het geschrevene als zodanig, zonder zich te verdiepen in de persoon van de schrijver ... dat hij beschouwd wenst te worden als een souffleur, aan wien men immers geen aandacht schenkt, als een medium, waarvan men moet afzien; alleen wat hij dichterlijk heeft voortgebracht wil hij laten gelden, niet zichzelf" (o.c. p. 83).

- 22a) Berkel, K. van (1987): *Over eigentijdse cultuurgeschiedenis* (Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de cultuurwetenschappen, in het bijzonder de cultuurgeschiedenis aan de Open Universiteit op 27 maart 1987).

"De gedachte dat de taal van de historicus in hoge mate bepaalt hoe het verleden eruit ziet dat hij uiteindelijk presenteert, schijnt voor de meeste historici een ongemakkelijk en zelfs verontrustende gedachte te zijn ... Er is sprake van een mentale blokkade die voortkomt, althans ten dele, uit de verwetenschappelijking van de geschiedbeoefening, dat wil onder andere zeggen: de introductie van methoden en technieken uit de sociale wetenschappen. De geschiedvorsing mag er baat bij hebben gehad, de geschiedschrijving is er eerder door verlamd dan gestimuleerd. De brede samenhangen die oudere cultuurhistorici als Burkhardt en Huizinga in hun methodische naïviteit nog konden schilderen, vervluchtigen immers zodra het sociaal-wetenschappelijke analyseapparaat erop wordt losgelaten. In het zoeklicht van de analyse blijft de tijdgeest helemaal niet te bestaan.

Wie om die reden twijfelt aan de mogelijkheid van geschiedschrijving die welbewust integratie nastreeft, moet zich echter realiseren dat de samenhangen die oudere cultuurhistorici ons voorschotelden, logisch gezien van een heel andere orde waren dan de begrippen van het sociaal-wetenschappelijke analyseapparaat dat de hedendaagse historicus op zak heeft. Die samenhangen lagen niet in de werkelijkheid van het verleden, maar uitsluitend in het vlak van de taal. Een historicus die voorstelt een bepaalde periode uit de geschiedenis van een nieuw gezichtspunt te bezien en die daarvoor een nieuwe term introduceert -bijvoorbeeld renaissance of barok- heeft niet een onbekend verschijnsel in het verleden ontdekt, iets wat iedereen op dat moment over het hoofd had gezien. Hij introduceert slechts enkele talige hulpmiddelen die zonder zelf naar iets in het verleden te verwijzen in staat zijn de afzonderlijke gegevens in een zinvol en samenhangend verband te plaatsen ... De kracht van zulke begrippen ligt in hun vermogen om door middel van associaties de meest ongelijksoortige

feiten en fenomenen met elkaar in een zinvol verband onder te brengen. Het lijken wel beschrijvende begrippen, maar in feite hebben ze veel meer van die stijlfiguren die wij metaforen noemen.

Dit inzicht in het metaforisch karakter van veel geschiedschrijving is zo langzamerhand onder geschiedfilosofen zo wijd verbreid dat men kan spreken over 'de literaire wending in de geschiedfilosofie ... het verleden blijft een produkt van de taal en heeft als zodanig een onmiskenbaar retorisch of literair karakter. Speciaal de cultuurgeschiedenis wordt door die literaire wending in de geschiedfilosofie in een bijzondere positie gemanoeuvreerd. Nergens is namelijk de rol van taal in de vormgeving van het verleden zo onontkoombaar als daar ...

Maar de cultuurgeschiedenis mist een duidelijk afgebakend terrein en de aard van haar objecten is ook lang niet altijd zo concreet ...

Door het juiste gebruik van de retorische kracht die de taal van nature reeds bezit, creëert de cultuurhistoricus een beeld van een periode of beweging dat uitgaat boven het niveau van de feiten en hun beleving ...

Maar misschien zou het ook helpen -...- als in een historische studie van de ontwikkeling van de eigentijdse cultuur duidelijk gemaakt zou worden hoe men in de loop van deze eeuw is gaan inzien wat taal zoal met werkelijkheid doet ..." (p. 21-23).

- 22b) Wat naar mijn mening stellig een bijdrage heeft geleverd aan begripsverheldering van "wat taal zoal met werkelijkheid doet" komt o.a. van de kant der 'professional codifiers of language', de linguïsten. Met name valt te denken aan iemand als Zeno Vendler, wiens boek *Linguistics in Philosophy* (1967, Ithaca/New York, Cornell University Press) aanvangt met: "The best way to show that a thing can be done is to do it: according to the old maxim, valet illatio ab esse ad posse"

- Interessant is, dat de zogenaamde pragmatische werkwijze der historici (Van Berkel, 1985¹⁴) dit maxime eveneens in haar vaandel zou kunnen opnemen: het verklaart immers hoe geschiedschrijving, ondanks de door Van Berkel signaleerde problemen, toch in principe niet in puur fictieve vaarwateren hoeft te verzeilen.

- Zonder meer belangwekkend voor het onderwerp der receptiegeschiedenis evenwel zijn de volgende passages uit de resp. hoofdstukken 'Facts and Events' (hfdst. 5, p. 122-146) en 'Effects, Results, and Consequences' (p. 147-171); deze analyses geven meer inzicht in de aard van hypotaserend taalgebruik

"The philosopher can give either of two accounts - one modest, one ambitious. The former may run as follows: "All I do is to propose a new way of looking at the world. In order to share my view, among other things you have to master the concepts I suggest; if you look at things in these terms, you will see" Far be it from me to quarrel with such philosophers. If I did, not only they, but the whole tribe of poets, artists, and prophets would line up against me - a prospect I could not face. My complaint is against the ambitious philosopher. His line runs something like: "My aim is logical analyses. If you follow me I shall solve your philosophical perplexities by analysing and clarifying the notions involved, and I shall show ..." Now I ask: What notions is he going to analyze? The original notions that give rise to the problems, or the notions he creates in the very course of his discussion? If the former, all is well; if the latter, all he says is likely to be trivial; if, finally, he does the second and claims he does the first, all he says is likely to be wrong (o.c., p. 148-149; hfdst. 6).

(5.13.): "Certainly facts are about things in the world, but this about is not the about of she is working about the house all day. It is the about of talking about something. I do not find any justification for the claim that facts are in the world" (p. 145).

6.4.): "Now we see the real contrast between effects and results. Speaking the effect language we are talking about the dependence of events and processes in the world: using the results language we talk about the relation of facts ... The tidal wave as a result - that is, the fact of the tidal wave - is neither weak nor strong, it does not last, does not spread, and cannot be watched. On the other hand, unlike the former, it can be asserted and denied, believed and disbelieved, remembered or forgotten. The difference between them is not merely generic, it is categorical (p. 160).

(6.5.) As to consequences, it is easy to see that they are akin to results rather than to effects Consequences .. are also facts, and not objects, events, or processes ... The distinction, however, between results and consequences is far less sharp, and is not easy to draw. The first thing we have to realize is that the difference is most obvious in connection with human actions. We rarely speak of the consequences of explosions, earthquakes or cosmic radiation. Next, we may note two peculiarities. It makes sense to say that we aim at or achieve certain results, while it is nonsense to talk about aiming at or achieving certain consequences. The lucky man, as the joke goes gets results; the unlucky one gets consequences. The latter as it were, arise unasked for; the agent can be warned of the consequences of his action, he may try to avoid them, and, sometimes, he has to face them. These things are hardly true of results. Again, while we may distinguish between intended and unintended results, this distinction is out of place with respect to consequences. There are no intended consequences, and therefore it would be redundant to say that the consequences of an action were unintended. It seems to me, therefore, that states of affairs due to human action can be viewed in two ways. Inasmuch as they are considered in connection with the actual or possible intention of the agent we are inclined to speak of them as results. If, however, they are considered in abstraction from such intention, we prefer to call them consequences. The vagueness of this formulation corresponds to the blurred boundary line between those notions: what makes unintended results rather than consequences? Perhaps what we have in mind is this: had the agent known that this (favorable) thing would come out of his action, he would have intended it. This line of thought seems to imply that all unintended results are unforeseen, a conclusion that appears to be quite plausible. Effects, as we saw, turned out to be events or processes, while results and consequences proved to be facts" (p. 160-161).

(6.10.) What shall we say, finally, of the principle, "All effects have causes"? Effects, which are processes, are effects of other processes: effect chains are homogeneous. Causes, which are facts, cause processes: causal chains are heterogeneous. Now, do effects have causes? The answer seems to be this: the kind of thing that can be an effect of something may be attributed to a cause, but is not the effect of that cause. In other words, the proposition "Some effects have causes" may be contingently true... In general, effects, results, or consequences have no specific counterparts. Nor do causes, on the other hand, have specific counterparts. As to the dependence of one object or person upon another object or person we have a much richer terminology ranging from product to child on the one side and from maker to parent on the other. Some of these are obviously coordinated. And, as there is no common genus to which effects, results, consequences, products and so forth belong, so there is no common genus to which causes, makers, parents, and so on belong.

To say that the former are all effects and the latter all causes, or that their relation is a causal relation, is like saying that objects, events, and facts are all things, and what they share is being. Such locutions, of course, fail to tell us anything about what objects, events, or facts are, and by the same token, they are quite useless in helping

- us to understand the concept of effects, results, consequences, or, for that matter, causes in the true sense. The work remains to be done.” (p. 170-171).
- 22c) Hermans, W.F. (1968²), p. 132 :
 “Zo staan ook de gevolgen in de filosofie, nuchter beschouwd, in geen enkele relatie meer tot hun oorzaak. Want welke mensen werden existentialisten genoemd? Dat waren niet de mensen, die Heidegger en Sartre lasen, maar mensen met een bepaald soort kleren, die de hele dag op kleine caféterrasjes zaten in St. Germain des Prés. Dan was je existentialist, hè! Waar is het verband tussen die twee? Dat is er helemaal niet. Dat is volstrekt willekeurig. Want nergens staat in *Sein und Zeit* of *L'être et le Néant* dat je de hele dag met het blad *Combat* op je knie op een caféterras moet gaan zitten, en dat was wat die mensen deden. Of dat je 's avonds in een kelder moet gaan zitten luisteren naar Juliette Gréco. Maar dat waren de *consequenties* (gecursiveerd door vdB) die de mensen trokken, zoals ze ook vonden dat je een grote voorliefde moest hebben voor de Sovjet-Unie, voor vrije liefdesverhoudingen; en laat naar bed gaan, en soms ook veel drinken of morfine gebruiken of iets dergelijks. Maar iedereen weet dat deze dingen al lang bestonden, voordat Sartre werd geboren.
- 22d) 't Hart, Maarten (1979³): *De Som van Misverstanden*. Amsterdam, Arbeiderspers, 3e dr.: - (Nietzsche zou 't Hart van het geloof af geholpen hebben ...) ... “zoals ik veel vroeger het werk van Kierkegaard nodig had gehad om gelovig te blijven ... is het christendom nu een leugen of niet. Zelfs Kierkegaard kon mij niet meer overeind houden, hoezeer ik ook gesteld bleef op dat magistrale proza waarin gevoel en verstand zo machtig met elkaar in fase zijn ... Maar juist dankzij Kierkegaard kwam ik los van het calvinisme waarin ik was opgevoed; een dominee die religieus gaf op het lyceum vertelde dat Kierkegaard niet de drie formulieren van Enigheid beleed en die simpele opmerking over iemand die ik zo vurig bewonderde (en nog altijd bewonder, al was het alleen maar omdat hij zo ongelooflijk goed schreef) verwijderde mij verder van de Gereformeerde Kerk dan welk geschrift van Ter Braak of Du Perron ook” (op.cit., resp. p. 28,27, 20).
- 22e) Romein, Jan (1967): *Op het breukvlak van twee eeuwen*. Amsterdam, Em. Querido's Uitg. BV.
 Uit de tweede druk, 1976, de volgende, op Kierkegaard betrekking hebbende passages: (p. 767) ...” d.w.z. dat de zekerheid van de meedenkende lezer uiteindelijk ook ondergraven werd. Het ging niet meer om pro of contra: het pro was afgezaakt naar de christelijke tendensroman, in de liefdesliteratuur had de twijfel de zonde verdrongen. En niet alleen in de literatuur: de dagboeken van Grillparzer en Kierkegaard hadden daar al van getuigd ...”.
- (p. 853) “Er had altijd wel een contrapuntlijn gelopen langs de triomfweg der rede: in de Romantiek, in de kerken, met name in bepaalde godsdienstige herlevingen, zoals het Reveil, in figuren als Bilderdijk en Kierkegaard, maar pas op het eind van de eeuw krijgt die tegenstroom het karakter van een felle reactie. Het onbehagen in de cultuur is het in de breedte uitgroeiend verzet tegen het tempo van de ontwikkeling, dat een algemeen besef van onveiligheid en onzekerheid oproept ...”
- (Vooral p. 652) “Dankzij de polyinterpretabiliteit, profeten in 't bijzonder eigen, vond iedere ketter zijn Ibsenletter, en geen facet van mens en werk bleef daardoor onbesproken: individualist of belijder van de macht der gemeenschap? Pessimist of - in de grond - optimist? Naturalist of idealist? Romantisch, symbolist, mysticus, 'opvolger' van Kierkegaard, wien herontdekking uit deze tijd dateert?”
- Als met de term 'herontdekking' door Romein bedoeld wordt een wending in het receptieklimate, zal het netto materiaal een antwoord moeten bevatten op de vraag naar

- de precieze aard van die 'herontdekking': het lijkt mij eerder een herontdekking van opvolgers, dan herontdekking door opvolgers.
- 22f) Ent, H. van der/Kramer-Vreugdenhil, J. (1982): *Jacqueline E. van der Waals - Haar leven en haar werk*. Nijkerk, Uitg. G.F. Callenbach bv.
 "... 'Hij stierf in de volle zekerheid van de genade Gods door Jezus Christus, maar tevens in de vaste overtuiging, dat hij een werktuig was geweest in de hand van God en niets zou mogen of kunnen terugnemen van hetgeen hij had geschreven.' Jacqueline van der Waals heeft deze filosoof psychologisch diep gepeild" (p. 113).
- 22g) Delfgaauw, Bernard (1954): "De Existentie-Filosofie sinds de oorlog". In: *Katholiek Archief*, nrs. 37 en 38, september 1954, kolom 741-754/767-776
 - De Kroniek 'De Kierkegaard-studie in Scandinavië' bestaat uit de volgende artikelen: Delfgaauw, Bernard (1955) I en II, In: *Tijdschrift voor Filosofie* (=afgek.: TvF), nrs. 3 en 4; p. 523-530/699-710.
 Idem (1956) III. In: TvF, nr. 1, p. 121-129.
 Idem (1959) IV. In: TvF, jrg. 21, nr. 2, p. 317-343.
 Idem (1971) V. In: TvF, jrg. 33, nr. 4, p. 737-778.
 Idem (1976) VI. In: TvF, jrg. 38, nr. 1, p. 136-159.
 Idem (1981) VII. In: TvF, jrg. 43, nr. 1, p. 128-173.
- 23) Zijlderveld, A.C. (1973): *De Theorie van het Symbolisch Interactionisme*. Boom, Meppel: "... (Thomas ...) beschrijft namelijk de sociale werkelijkheid nooit in termen van structuren en/of formele organisaties en vertoont in dit opzicht een gelijke vrees voor hypotaserend taalgebruik als Max Weber. Zo spreekt hij bij voorkeur niet van 'society' doch van 'social becoming' of 'social evolution' om daarmee het procesmatig karakter van de sociale werkelijkheid tot zijn recht te laten komen. Dit sociale worden of sociaal gebeuren, ziet hij dan als een wederzijdse beïnvloeding van individueel bewustzijn en de 'objectieve' werkelijkheid van waarden en gedragsregels (instituten). De 'objectiviteit' van onze werkelijkheid is echter van sociaal-psychologische aard: het is het resultaat van menselijke definities die binnen bepaalde situaties geformuleerd worden. D.w.z. mensen leven en werken in talloze elkaar steeds weer afwisselende situaties die voortdurend als 'werkelijk' gedefinieerd worden met het gevolg dat mensen er naar handelen en aldus de situaties werkelijk maken. Thomas vatte dit samen in zijn bekende theorema:
 'If men define situations as real, they are real in their consequences.
 R.K. Merton gebruikte dit theorema voor zijn bekende theorie van de 'self-fulfilling prophecy'... Merton noemt de self-fulfilling prophecy' een foute definitie van een situatie die echter door het gedrag dat het uitlokt, waar wordt. Het is uiterst interessant wat er in een groep gebeurt indien bewezen wordt dat hun aanvankelijke de initie van de situatie onjuist is. Volgens L. Festinger treedt er dan 'cognitive dissonance' op die als het ware 'weggewerkt' moet worden ...
 Thomas kent dus een 'objectieve' boven-individuele werkelijkheid, maar deze draagt een definitoirisch karakter: het individu groeit op binnen groepen die hun definities klaar hebben staan. In de socialisering maakt hij zich deze definities eigen en krijgt hij een besef van werkelijkheid - een werkelijkheid die vele gevallen nogal 'massief' aandoet ..." (o.c., p. 91-92).
- 24) Peelen, Gert J. (1987): *De Statenvertaling van 1637*. De nieuwe bijbel van een vrij volk. Haarlem/Brussel, Ned. & Belgisch Bijbelgenootschap.
 Daaruit: "De tale kanaäns en het spraakgebruik" (pp. 74-86): "De Statenvertaling heeft, met andere woorden, veel nieuwe elementen toegevoegd aan het Nederlands, terwijl de invloed ervan nu nog merkbaar is in ons spraakgebruik (p. 74) ... Wie het kenmerkende taaleigen van sommige hedendaagse, orthodox protestantse groepen

aandachtig beluistert, kan de oorsprong daarvan in veel gevallen vinden in de Statenvertaling. Dit spraakgebruik wordt wel betiteld als de 'tale Kanaäns' - het Hebreeuws dus. Voor bepaalde strenge godsdienstige groeperingen is het van grote betekenis voor hun onderlinge herkenning, terwijl het hun vrijwillig en bewust gekozen isolement benadrukt ... Hoewel bepaald geen gemeengoed meer, oefent de tale Kanaäns op velen kennelijk nog een grote aantrekkingskracht uit. Curieus is in dit verband de populariteit van schrijvers als Wolkers (in zijn vroege werk althans), Siebelink en 't Hart, die elementen uit dit typische spraakgebruik soms in hun romans laten opduiken. Een staaltje daarvan vindt men bijvoorbeeld in een fragment uit 'De Jacobs ladder' van Maarten 't Hart, waarin een verontruste, orthodox gelovige het door hem gewraakte modernisme in de kerken als volgt schetst: 'De kerk der reformatie is een uitgestoten hoop geworden en ligt in ontblote toestand. Och, mochten wij toch de ontsluiting van de middelaar weer beleven. Och, dat wij als een vuurbrand uit het vuur gerukt mochten worden. Och, dat de Heere ons nog begeerte gaf om in zijn ordinantiën te wandelen. Heere, Heere, bind ons toch op! Leer ons weer kermen, zuchten, klagen. Sla ons toch, Heere, sla ons toch! Moet dan de afval volkomen en de zondemaat vol zijn, voordat Sion herbouwd zal worden?' (p. 76-7).

- Vervolgens geeft de schrijver een greep uit *De Tale Kanaäns* van J. van Delden (1982), waarvan het grootste deel bestaat uit een overzicht van alledaagse woorden zegswijzen die hun oorsprong vinden in de Statenvertaling (pp. 81-85).

- 25a) Adorno, Theodor W. (1933): *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Dritte, erweiterte Ausgabe. Frankfurt a/M (1966), Suhrkamp Verlag. Toegevoegd zijn als Erste Beilage: *Kierkegaards Lehre von der Liebe* (p. 267-291) en als Zweite Beilage *Kierkegaard noch Einmal (Dem andenken Paul Tillichs)* (p. 295-319), waaruit onderstaande citaten:

"Kierkegaards These, die Subjektivität sei die Wahrheit, meint implizit, das Wahrheit im lebendigen Prozesz des Glaubens ihr Wesen habe. Während seine Philosophische Schriftstellerei versucht, diesen Prozesz der existentiellen Aneignung in seinen verschiedenen Stadien darzustellen und den Leser durch deren Dialektik hindurch zur theologischen Wahrheit zu geleiten, hat er es als notwendig empfunden, dem von Anbeginn als "Korrektiv" das positiv Christliche gegenüberzustellen, das erreicht werden soll, ohne dasz er zunächst etwa prätendierte, es selber erreicht zu haben ...

Nach solcher Auffassung musz das Christliche von Anbeginn selbständig und abgesetzt der Philosophie gegenüber treten: Philosophie wird vor die paradoxe Aufgabe gestellt, sich selbst wieder an den verlorengegangenen Platz der *Ancilla Theologiae* zu versetzen und zu abdizieren" ... (p. 267-8)

... "Aber den Sieg des Geistes im Geiste zu lehren meint nicht den des Geistes in der Welt. Über diesen konnte Kierkegaard nicht besser denken als über Erfolg, Amt und Karriere. Die nicht mehr von ihm selbst herausgegebene zehnte und letzte Nummer des 'Augenblicks' schlieszt, schneidend ironisch: "Auf diese Weise geht man mit Hilfe dessen, dasz man einen Vorgänger und einen Nachfolger hat, vergnügt durchs Leben und ist zugleich Wahrheitszeuge. Gott helfe dem, der keinen Vorgänger und keinen Nachfolger hat; für ihn wird das Leben in Wahrheit das, was es nach dem Willen des Christentums sein soll: **eine Prüfung, in der man nicht schwindeln kann.**" Deutlicher könnte nicht gesagt sein, dasz Kierkegaard, indem er potentielle Nachfolger wie Zudringliche verstieß, auch seinen Sieg im Nachleben des Werkes verschmähte ..." (p. 297).

- 25b) Uit het eerste hfdst. (*Exposition des Ästhetischen*; p. 9-45) zijn de volgende passages uiterst relevant:

“Wann immer man die Schriften von Philosophen als Dichtungen zu begreifen trachtete, hat man ihren Wahrheitsgehalt verfehlt. Das Formgesetz der Philosophie fordert die Interpretation des Wirklichen im stimmigen Zusammenhang der Begriffe. Weder die Kundgabe der Subjektivität des Denkenden noch die pure Geschlossenheit des Gebildes in sich selber entscheiden über dessen **Charakter als Philosophie**, sondern erst: **ob Wirkliches einging, in ihnen sich ausweist und sie einsichtig begründet.** Dem widerspricht die Auffassung von Philosophie als Dichtung ... Nur aber in Kommunikation mit dem kritischen Geiste vermöchte es geschichtlich sich zu erproben.

Dasz gleichwohl fast allen im eigentlichen Verstande “subjektiven” Denkern beschieden war, als Dichter eingereiht zu werden, erklärt sich mit der Gleichsetzung von Philosophie und Wissenschaft, die das neunzehnte Jahrhundert vollzog. Was an Philosophie dem Wissenschaftsideal sich nicht einordnete, ward unterm Titel der als kümmerlicher Anhang nachgeschleift. (p. 9)...

Die Dichterschaft des Ohne Autorität Redens rückt ihn ins Bereich religionsphilosophischer Spekulation, wie er sie an Hegel und Schelling bekämpft - von welchen sie freilich durch die Ironie einer Methode sich unterscheidet, die nichts meint beweisen zu können als was ihr Geheim als Glaube bereits innewohnt. Dichtung ist ihm das Mal des Trugs an aller Metaphysik im Angesicht der positiven Offenbarung (p. 13) ...

Die Schriften ‘Entweder/Oder’, ‘Furchte und Zittern’, ‘Wiederholung’, ‘Stadien auf dem Lebensweg’ enthalten Romane, Novellen, lyrischen Partikeln ... Allein gerade diese Produktion, die von sich aus künstlerischen Kriterien genügen möchte, erweist bündig, dasz der Begriff des Künstlers auf ihn keine anwendung finden darf. Nicht die “Unreinheit” ihrer reflektierten Form schlieszt sie von Kunst aus. Sie hat bei Friedrich Schlegel, Hoffman und Jean Paul, den Vorbildern des Novellisten Kierkegaard, ihr kräftiges Gesetz gestiftet, das nicht widerlegt wird ... Allein es kommt bei ihm in jenen Schriften nirgends zum zündenden Aufprall von angeschauter Wirklichkeit und reflexiver Subjektivität, welcher eben das Formgesetz der deutschen romantischen Prosa ausmacht. Nur äusserlich hat Kierkegaard diesen Rhythmus wiederholt. Mit dem Gedanken ist bei ihm allemal auch die Anschauung auf subjektives Bedeuten reduziabel. (p. 14) ...

Kierkegaards ästhetische Figuren sind einzig Illustrationen seiner philosophischen Kategorien, die sie fibelhaft verdeutlichen, ehe sie begrifflich zureichend artikuliert sind. Ihnen allen haftet, vorm heutigen Beschauer, der eigentümlichen Charakter von Schein an, der vielen Illustrationen aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eignet. (p. 16) ...

Nicht zufällig wählt Kierkegaards künstlerische Ohnmacht am liebsten Kunst und Künstlerschaft als Gegenstand. Es kündigt darin eines der zentralen Motive des Scheins im neunzehnten Jahrhundert sich an. Als Künstler hat er es nicht mit der Formung begegnender Sachgehalte, sondern mit der Reflexion des künstlerischen Prozesses und des künstlerischen Menschen in sich selber zu tun. Die Konsequenz, dasz Kunst sich selber zum Objekt werde, ist im ästhetischen Idealismus des früheren Schelling wie in Schopenhauer angelegt und endlich in Wagner und Nietzsche vernichtend durchgesetzt. Bei Kierkegaard bereitet sich, unterm Einfluss der deutschen Romantik, der Übergang jener Intention aus der philosophischen Systematik, die er kritisch durchbricht, in eine künstlerische Praxis vor, der er selber noch nicht gewachsen ist ... Darum ist sein künstlerisches Versagen innerästhetisch so wenig durchreichend zu begründen wie sinnvoll zu kritisieren. Dichten ist ihm: das Verhalten des Dichters bestimmen, weil vorm Blick seiner Schwermut die gegenständliche Welt

zurückweicht. Die Embleme des Dichters, als welchen er sich reflektiert, umstellen ihn als Requisiten, unerweckt von seinem Wort, drohende Staffage um seinen Monolog. (p. 17-19) ...

Kierkegaards fruchtloser Versuch, Dichter zu dichten, die autonom sich weiterbewegten, verwirrt Schöpfungertum mit Künstlertum und stimmt besser mit seinen idealistische Ursprüngen als zu seiner theologischen Endabsicht. (p. 23) ...

Danach heisst ästhetisch geradewegs die Weise, nach der Innerlichkeit als Wie der subjektiven Mitteilung in Erscheinung tritt, weil sie nach seiner Lehre nicht "objektiv" werden kann: *Überall, wo beim Erkennen das subjektive von Wichtigkeit, die Aneignung also die Hauptsache ist, da ist die Mitteilung ein Kunstwerk* [*] (p. 30)

...

[*] = cursief door vdB; Adorno verwijst naar dl VI van de *Deutsche Gesamtausgabe* van Schrempf & Gottsched (12 dln., Jena 1909-1922), resp. p. 166 en 165 van dl VI *Philosophische Brocken; Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*/Erster Teil, 1910.

Tenslotte:

"Die Miszdeutung durch Kierkegaards Interpreten: sein Künstlertum sei ihm Schmuck und nicht in der Sache gelegen, wird durch seine theoretische Ästhetik befördert. Sie entspringt in der Konstellation, in welcher die Grundelemente aller idealistischen somit auch die Kierkegaardschen Philosophie auftreten: Subjekt und Objekt. Er sieht Kunst, wo ein Objektives, der "Gehalt", vom Subjekt geformt, "in Existenz ausgesprochen wird". Als Moment des "Existentiellen" ist ihm die Form subjektiv. Wie alle Konkretion denkt er die des Kunstwerkes als blosses Produkt zweier abstrakter Momente: des abstrakten Selbst und der abstrakten Idee; zumindest nach Analogie von Subjekt und Objekt, von Form und Inhalt ..." (pp. 44-45).

- 26) Hügl, Anton (1980): *Consequence*. In: dl. 3 van de BK (*Concepts and Alternatives in Kierkegaard*), pp. 46-51.

"The two most important forms of consequence - if one leaves aside the purely logical consequence - are the consequence of natural necessity and that of freedom. The difference between these two forms results from Søren Kierkegaard's distinction between "alloiosis" and "kinesis" as the two principal kinds of change (*Phil. Smuler* p. 265). The consequence of freedom corresponds to the genesis of the non-existing, while the consequence of natural necessity accords with those changes in which that which is being changed already exists ("alloiosis") (*Ibid* p. 265)". (o.c. p. 47) ...

"The hypothetical manner of conclusio is particularly applicabel in the explanation of historical and aesthetic phenomena: Søren Kierkegaard shares in this regard the view of the romantics and idealists, namely that every phenomenon is based on the idea with which it may be "reconstructed" in its details ... With this middel course both the idea and the phenomenon are to be "accorded justice": the details of the phenomenon are derived from the ideas as "final-consequences" "by means of a conclusion ab posse ad esse" (SV VIII: *En Literair Anmeldelse* (1846) , p. 83) and the idea, which is initially grasped intuitively (cf. Pap. I A 8) "is verified by an observable [conclusion] from experience ab esse ad posse" (*ibid.* p. 83). How little sense of consequence Søren Kierkegaard was able to find in his contemporaries is shown in his recurrent complaint that most of them could not understand him solely because he was too consequent (Pap. VII, 1 A 106, 109, 113; VII 2B 235 p. 75) and that "no one is willing or able to endure the strenuous labor of thinking through a single thought exhaustively in all its sharpest implications [consequences]" (Pap. VII, 1 A 13)."

Even more than logical consequence Søren Kierkegaard found existential consequence lacking in his contemporaries, whom he felt lacked any conception of how "to work with ideas and to think, and thinking to deal consistently [consequently] to the end"

(Pap. VII, 1 A 113). Indeed, not only does the idea of consequence stand above the "realm of knowledge" (SV XIII, 322), it perfects itself only in life itself. The aim should be "to find that idea for which I will live and die" (Pap. 1 A 75 p. 53) and to pursue this idea in life with utmost consequence (SV XIII, 299, 312, 322, 331, 646; III, 292; IV, 204, 448; VI, 184; Pap. VII, 1 A 108) despite the resistance of the baseness of human nature (cf. SV XI, 232; IV, 449).

Existential consequence demands further that one maintains one's life in the same categories in which one thinks (SV VII, 295, 336 XIV, 21). The aesthetic may consider it "all too tedious" to be consequent (Pap. III B 180 p. 214), but from the ethical standpoint consequence is the highest good: consequence alone gives life stability (cf. SV III 380; III, 218), wholeness (SV XI, 246; Hügli verwijst steeds naar de 2e uitg. van de *Vaerker* (1920-1936), in dit geval naar wat wel "hèt boek van de konsekwenties" mag heten: *Sygdommen til Døden* uit 1849 - dit werk staat namelijk bol van het begrip 'konsekwent' - vdB) and strength (SV VI 238). Only through consequence can the individual exist as "spirit", because "every existence, which is under the spirit of decision ..., has essential consistency in something higher, at least in an idea" (SV XI, 245) ... (o.c. p. 49-50).

27a) Konrad Lorenz (1904-1989) in een t.v.-interview, begin jaren zeventig: "Und wo wissen ein Instichen ist, ist es erlaubt zu spekulieren, und meine Spekulation ist ... dasz die Selbstexploration und das begriffliche Denken und vor Allem die Selbsterkenntnis, die Reflexion zum Erfolg hat: dasz der Mensch sich im Spiegelbild des Artgenossens sah Die Greife der Hand, die spielerisch die Hand des Bruders greift, die führt dazu dasz man denkt ... um Gottes Willen, das was ich da greife ist doch ganz was ähnliches als womit ich greife, ... und bin ich verflucht nahe daran, dasz das Greifen zum Begreifen und das Ergriffene zum Begriff wird, was sich auch sprachlich sich immer verifizieren lässt ..." (n.a.v. *Die Rückseite des Spiegels*).

27b) B. Delfgaauw citeert op p. 767 Malantschuk: "Het blijkt namelijk, dat zowel Kierkegaards overgang van de objectieve vakgebieden naar een bewuste concentratie op de werkelijkheid van het subject (de innerlijke werkelijkheid van de mens) en zijn uitwerking van een basis voor de dialektische methode plaats gevonden hebben in de loop van het jaar 1843" Malantschuk laat nu zien, hoe Kierkegaard ... de aandacht van de objectieve naar de subjectieve probleemstelling leidt. Schrijver doet dit voor de volgende gebieden: theologie, mythologie, aesthetica, filosofie, ethica, godsdienstwijsbegeerte ...".

Op p. 768-770 behandelt Delfgaauw het 2e deel van Malantschuks boek, de uiteenzetting van Søren Kierkegaards dialektische methode: "Het centrale en beslissende begrip bij de opbouw van deze methode wordt voor Kierkegaard het begrip *consequentie* "De consequent doordachte totaliteit" van Kierkegaard is iets heel anders dan een systeem, zegt schrijver en hierbij gaat hij dan nader in op overeenkomst en verschil tussen Kierkegaard en Hegel ..." (p. 769 : *De Kierkegaardstudie in Scandinavië*).

28) Men vergelijkte bijv. Jan Romein: "De afbraak van oude normen, ten gevolge van de materiële ontwikkeling in een tot nu toe ongekend tempo, de teloorgang van het idealisme van gevoel-en-verstand, de versplintering ervan in twee grote *Ideologieën* en een aantal pseudo-ideologieën en enkele als het ware zelfstandig voortlevende attributen van het oude idealisme, dat alles vormt de meest karakteristieke trek van het Europese geestesleven op het breukvlak van 1900. Het is onmogelijk te peilen tot in welke lagen van de Europese bevolking de uiterste vertakkingen van dat geestesleven doordringen. Zeker is wel, dat de algemene desintegratie van de normen waarmee de Europese mens tot nu toe geleefd had, veel verder gaat dan tot hen, die door de schok

van herkenning getroffen werden bij het lezen van Gides uitspraak: *Niets is goed voor allen, maar alleen ten aanzien van bepaalde personen, niets is waar voor allen, maar alleen ten aanzien van hen, die er in geloven. En voor hoevelen, met name intellectuelen, gold hij niet in de eerste helft van onze eeuw als een profeet en de apostel der waarheid?*" (Op het breukvlak van twee eeuwen, p. 857-8; cursief door vdB).

- Dit soort beeldvorming licht ons dus niet in over de aard van de denkwijze in kwestie, of over het verschil tussen de ene 'apostel der waarheid' en de andere ...; er wordt als het ware 'verklaard' waarom Kierkegaard zo populair kon worden: omdat hij zo irrationeel dacht, en daar was in die tijd nu juist zo'n grote behoefte aan, enz.

- Nóg 'oubolliger' is bijv. de manier waarop E.W. Beth (1964, Assen, van Gorcum/Prakke) in *Door wetenschap tot wijsheid* de denkwijze van Kierkegaard aanduidt: "De term irrationalisme zal geen nadere toelichting behoeven, daar ik hem opvat in overeenstemming met het algemene taalgebruik. Gedurende de eerste decennia van deze eeuw werd deze richting op kenmerkende wijze vertegenwoordigd door Bergsons vitalisme, door het pragmatisme van James en door de Duitse levensfilosofie zoals die bijvoorbeeld door Ludwig Klages werd verdedigd. Op het ogenblik levert het existentialisme in zijn verschillende vormen de meest treffende uitdrukking van de irrationalistische geestesgesteldheid (a.w., p. 37) "Ik moge hieraan enkele opmerkingen over het irrationalisme toevoegen. Hoewel zijn oorsprong in het verleden ligt (B. Pascal, J.-J. Rousseau, S. Kierkegaard), ontleent het zijn tegenwoordige stuwkracht voor een belangrijk deel aan de wrijving tussen de traditionele wijsbegeerte en de hedendaagse wetenschap, die uiteraard afbreuk doet zowel aan de rationele geesteshouding die in de traditionele wijsbegeerte overheerst als aan het gezag van de wetenschap. Ten koste van de rationele geesteshouding en van het contact met de wetenschap slaagt het irrationalisme er in, de fraseologie van de traditionele wijsbegeerte te handhaven" (a.w., p. 42; cursief en vet door vdB).

- 29a) Malantschuk, Gregor (1969): *Gjentagelsen - Et Forsøg i den eksperimenterende psykologie*, af Constantin Constantius; Inledning og noter af G. Malantschuk, København, Hans Reitzel, p. 5:

Emnet for Bogen "Gjentagelsen" angaar i saerlig Grad Kierkegaards personlige Forhold; der behandles en Side af hans Forlovelshistorie, men man opdager hurtigt, at denne tilsyneladende dagligdags Begivenhed aabner "verdenshistoriske" Perspektiver. Netop dette Vaerk giver Forklaringen paa, hvordan en rent personlig Tildragelse ogsaa kan faa en vaesentlig Betydning for andre. I "Gjentagelsen" tales der nemlig paa flere Steder om, at i denne Forlovelshistorie var Ideen i Bevaegelse, det vil sige, her var Eksistensen og dens Vanskeligheder set under ganske bestemte og nye ideelle Synspunkter. Denne Sammensmeltning af Idé og Eksistens er uden Tvivl et af de mest karakteristiske Traek ved hele Kierkegaards Forfatterskab."

- De eerste zin van *De Herhaling* (1843): "Da Eleaterne negtede Bevaegelsen, optraadte, hvad Enhver veed, Diogenes som Opponent; han optraadte virkelig, thi han sagde ikke et Ord; men ging blot nogle Gange frem og tilbage, hvorved han meente tilstraekkeligen at have modbeviist hine." (vert.: Toen de Eleaten de beweging ontkenden, trad, zoals iedereen weet, Diogenes als opponent op; hij trad werkelijk op; want hij sprak geen woord; maar deed een paar stappen heen en weer, waarmee hij dat standpunt voldoende weerlegd meende te hebben.)

- 29b) McCarthy, Vincent (1978): *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*. Den Haag/Boston, Martinus Nijhoff, p. 1: "Kierkegaard is deliberately un-systematic, anti-systematic, in the very age of the System."

29c) *Samlede Vaerker*³, Bind 5, *Frygt og Baeven* (1843), geschreven onder het pseudoniem 'Johannes de Silentio':

- het motto ontleende Søren Kierkegaard aan Hamann (Werke III 190; vgl. Pap. IV A 122): Toespeling op een verhaal uit Valerius Maximus VIII 4,2: Toen de zoon van Tarquinius Superbus met een list Gabië had ingenomen, zond hij een bode naar zijn vader in Rome, met de vraag wat hij met de stad moest doen. Tarquinius, die deze bode niet vertrouwde, antwoordde niet, maar nam hem mee naar een tuin, waar hij de bollen van de hoogste papavers met een stok afsloeg. De zoon begreep, dat hij de notabelen van de stad uit de weg moest ruimen, en deed aldus.

- Het is interessant, deze geschiedenis al afgebeeld te zien op een schilderij van Claes Janszoon Visscher (*Vertoningen ter gelegenheid van het Twaalfjarig Bestand, 5 mei 1609* - ca. 1609, Rijksmuseum Amsterdam); zie p. 23, dl 6 van de Oriënt. cursus Cult. Wetensch. van de Open Universiteit; de bijdrage die de rederijkerskamer 'De Eglantier' aan de festiviteiten leverde, bestond uit een reeks vertoningen op de Dam: om het toneel heen werd een tiental *tableaux vivants* 's avonds bij toortslicht opgevoerd. Voorgesteld werd de geschiedenis van Tarquinius, Lucretia en Brutus, waarmee een vergelijking werd getrokken met de bevrijding van de Spanjaarden.

- *Voorwoord*:: ... "Maar Cartesius heeft het toch gedaan?" Cartesius, een eerbiedwaardig, deemoedig, eerlijk denker, wiens geschriften niemand zonder de diepste aandoening kan lezen, heeft gedaan wat hij zei, en gezegd wat hij gedaan heeft. Tsjongejongel, dat is een grote zeldzaamheid in onze tijd! Cartesius heeft, zoals hij zelf vaak genoeg herhaalt, niet getwijfeld met betrekking tot het geloof Hij heeft niet moord en brand geroepen en iedereen verplicht om ook maar te gaan twifelen, want hij was een stille, eenzame denker, en geen brullende nachtwaker; hij heeft bescheiden toegegeven, dat zijn methode slechts voor hemzelf betekenis had, en ten dele haar grond had in zijn vroeger verward weten Schrijver dezes heeft het systeem niet begrepen, of het bestaat, of het klaar is, hij heeft al genoeg aan zijn zwakke hoofd bij de gedachte, wat voor een ongelooflijk stel hersens iedereen in onze tijd moet hebben, omdat iedereen zo'n geweldig idee heeft. Ook al zou men in staat zijn, de hele inhoud van het geloof in de vorm van het begrip om te zetten, dan volgt daaruit nog niet, dat men het geloof begrepen heeft, begrepen hoe de gelovige in het geloof, of het geloof in de gelovige komt. Schrijver dezes is geenszins een filosoof, hij is *poetice et eleganter*, een extra-schrijver, die nòch het systeem schrijft, nòch het systeem aankondigt, nòch op het systeem heeft ingeschreven, nòch zich aan het systeem verkocht heeft. Hij schrijft, omdat zulks hem een luxe is, welke aan behaaglijkheid en duidelijkheid wint, hoe minder mensen kopen en lezen wat hij schrijft. Hij voorziet gemakkelijk zijn lot in een tijd, waarin men een streep gehaald heeft door de hartstocht, de wetenschap te dienen Hij voorziet zijn lot van geheel genegeerd te worden, hij heeft een voor gevoel van het vreselijke, hoe de gediensstige kritiek hem telkenmale zal schoolmeesteren; hij gruwelt bij de gedachte aan het nòg ergere, dat één of andere nijvere registrator, een paragrafenvreter (...) hem in paragrafen zal snijden (Mij valt hier in de smeekbede van Govert aan Prof. Mato: "niet te snijden" - passage uit de roman van Johan Dalsne (1947), *De Man die zijn haar kort liet knippen*, p. 180 (15^e dr., Brussel/A'dam, Elsevier Monteau, 1979) - vdB). ... Ik val in diepste onderdanigheid neer voor iedere systematische peuteraar: "Dit is geen systeem, en heeft niet het minste met het systeem te maken ..." (etc.; p. 9-11).

- *Vrees en beven* (voor het eerst in het Nederlands vertaald in 1932 - zie noot 186, pnt. 2, bij hfdst. 2.5.2.) gaat uit van de geschiedenis van Abrahams offer uit Gen. 22 (Kierkegaard laat na de *Stemning* eerst een viertal verhaal-varianten volgen), en streeft naar een duidelijk begripsmatig onderscheid tussen de sfeer van het ethische en die van

het geloof. Abraham staat in de aanvechting dat hij het goddelijk gebod misschien verkeerd begrepen heeft, of zelf bedacht. Dit *absurde* karakter, dit onmogelijke om de geloofsdaad te begrijpen en te denken, maakt er het wezenlijk karakter van uit: het geloof is strikt persoonlijk, uitdrukking van de persoonlijke verhouding tot God. Kierkegaard keert zich polemisch tegen die tijdgenoten-idealisten (Hegel-aanhangers) die menen dat het geloof een 'voorlopig stadium' is op de weg van de geest, en dat men 'verder moet komen'; namelijk tot universeel begrip.

- In dit verband zij nog verwezen naar het kommentaar achterin de Duitse uitgave van Liselotte Richter: *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio* (1967, Rowohlt, p. 131-132): "Warum 'dialektische Lyrik'? Hier zeigt sich das, was Kierkegaard 'dialektische Lyrik' nennt. Mit dem Lyrischen meint er den stimmungsgeladenen Ausdruck, der zugleich doch die dialektische Doppelschichtigkeit der Glaubenskategorie sichtbar macht. Beides ist notwendig, um die Ambivalenz des religiösen Urphänomens auszudrücken oder wenigstens ihr nahezukommen. Die Kälte dialektischer Darlegung allein könnte den Verdacht des Abgleitens in Spekulation erwecken, Lyrik und Stimmung allein eine Zuflucht in die Kategorien des ästhetischen Stadiums andeuten, aber beides zugleich, eines als Korrektiv des anderen, das lyrischen den existentiellen Vollzug andeutend, das Dialektische die Schichten bewusster Artikulation, das ist der Weg, den Kierkegaard experimentierend beschreitet, um das Phänomen des Glaubens trotz aller Unsagbarkeit wenigstens zu umschreiben, wobei Johannes de Silentio noch vieles im Schweigen belassen und der Entdeckung des existentiell Glaubenden überlassen musz, "der sich als einzelner über das Allgemeine erhebt, indem er in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten tritt", wie er es dialektisch formuliert, aber nur lyrisch darstellen kann. Die 'Lobrede auf Abraham' ist also wirkliche Lyrik, ein Prosagedicht auf dem Glauben, das in seinem kunstvollen Aufbau doch vol dialektische Hintergründigkeit ist.

So legt Kierkegaard Abrahams Handeln weder spekulativ-idealistisch noch philologisch-historisch aus, eine Methode, die er ironisiert durch den Satz: "Wenn der leidenschaftliche Leser von Abrahams Geschichte Hebräisch gekonnt hätte, dann hätte er vielleicht die Erzählung von Abraham verstanden".

- Tenslotte, vooruitlopend op 'invloed' en 'beïnvloeding' in de volgende paragraaf van dit hoofdstuk (§ 1.2.3.), geef ik hier (onder terugverwijzing naar Jerome S. Bruner, 1984, noot 18b: "... we begin telling stories about the Japanese imports ...") de passage, waarmee de Epiloog van *Vrees en Beven* inzet: "Toen in Holland eens een keer de prijs van specerijen flauw werd, dumpten de kooplieden een paar ladingen in zee om de prijs weer wat op te schroeven. Dat was een vergeeflijk, misschien wel noodzakelijk bedrog. Het is iets dergelijks, wat we in de wereld van de geest nodig hebben ..." (SV 5, p. 109).

29d) Bij Kierkegaard bestaat objectieve kennis en objectieve waarheid alleen voor God. Voor de mensen is slechts een benaderende waarheidsmededeling mogelijk. Als het om besluiten gaat, is waarheid alleen de graad van oprechtheid en innerlijkheid, waarmee men het objectief onzekere vasthoudt (toe-eigent); het gaat om het *hoe* van de toeëigening, niet om het *wat* van de inhoud.

29e) McLuhan, Marshall (1964; 1966¹); *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York, The new American Library, Inc. (Signet Books), p. 222: "With the telegraph, the entire method, both of gathering and presenting news, was revolutionized. Naturally, the effects on language and on literary style and subject matter were spectacular. In the same year, 1844, then, that men were playing chess and lotteries on the first American telegraph, Søren Kierkegaard published *The Concept of Dread*. The Age of Anxiety had begun. For with the telegraph, man had

initiated that outerring or extension of his central nervous system that is now approaching an extension of consciousness with satellite broadcasting. To put one's nerves outside, and one's physical organs inside the nervous system, or the brain, is to initiate a situation - if not a concept - of dread."

- Nogmaals: Kierkegaard vond geen nieuw medium uit in de zin van 'extension'. Hij pleegde eerder een soort inbraak in het gebouw van het bestaande medium van het gedrukte. Er bestaat een categorisch verschil tussen de 'waarheid' die van de filosofie naar de literatuur (of de enkeling) ging, in de uitspraak: "de waarheid ging naar de literatuur" en de 'waarheid' in de uitspraak: "De waarheid ging naar de cameraman".

- 29f) Wederom: *Furcht und Zittern* (uitg. Liselotte Richter^{29c)}). Mit Erinnerungen an Kierkegaard von Hans Bröchner, §28, p. 123: "In dem gleichen Gespräch hob Kierkegaard eine Seite seiner Verfasserstätigkeit hervor, die er mit der ihm eigenen Objektivität besprach: "Es war die Bedeutung seiner Schriften für die Dänische Prosa. Er sagte: "Unsere Literatur hat in diesem Jahrhundert einen nahezu abnormen Reichtum in der Entwicklung der Poesie dargeboten; unsere Prosa-Literatur trat dagegen zurück; uns fehlte eine Prosa, die das Gepräge des Künstlerischen hatte. Diesen Mangel habe ich ausgefüllt, und diese Bedeutung werden meine Schriften auch für unsere Literatur behalten." Hierin, glaube ich, hat er recht: Seine Prosa ist Kunst, nicht ohne Schatten, aber als Ganzes der klarste, biegsamste, umfangreichste und vollständigste Ausdruck für den Gedanken und nicht weniger für das Gefühl und die Leidenschaft, die unsere Literatur kennt ...".

- 30) Kist, Joost (1987): *Electronic Publishing - Looking for a blueprint*. London/New York/Sydney, Croom Helm, p. 74-75:

"Some of these reading strategies include:

- * *Letter by letter* - as a proofreader would read to correct a manuscript or, perhaps, as a decoder examining otherwise meaningless letter combinations.
- * *Line by line* - as an actor probably reads so as to learn a text by heart.
- * *Sentence by sentence* - as a student would read in order to be able to report the essence of a text.
- * *Paragraph by paragraph* - as a researcher, preparing a brief summary.
- * *Paragraph by paragraph* - like a reader relaxing on a rainy day, savoring a good book.
- * *Skinning* - as a newspaper reader trying to gain a quick, overall impression of the contents.
- * *Scanning* - to detect keywords in a text.
- * *Browsing* - reading desultorily through a text to discover unexpected treasures.

There are also readers who alternate between or combine the above strategies. For some there are even reading deferral methods.

For example:

- * *Glancing at a cover*, heading or index and putting the information acquired aside for later use.
- * *Dog-eared pages*, presumably for later and/or more thorough study.
- * *Making photocopies* which may (or may not) be of interest in the future.

The main objective of these last three strategies is to preserve a particular piece of information which can be read or used at a later date."

- 31a) Collins/Cobuild - (zie noot 8).

p. 747: *Influence*:

1. Influence is power which enables you to make other people agree with your opinions, do what you want ...

3. An influence that someone or something has on people or situations is an effect that they have on the way people think or act or on what happens.

4. An influence in art, music, writing etc. is a particular style which becomes popular and is later used or adapted in other styles.

7. If you influence someone, you cause them to act in a particular way by making suggestions or by controlling the situation so that they believe that they are making their own choices...

31b) Brouwers, Jeroen (1988): *De Zondvloed*. Amsterdam, uitgeverij De Arbeiderspers.

- Aan het interview (afgedrukt op p. 4 van *Week uit van de Arnhemse Courant*, zaterdag 5 november 1988), dat Ares Koopman met Jeroen Brouwers had, ontleen ik de volgende citaten-compilatie:

"Ik was in allerlei werelden (Indië, kostschool, ouderlijk huis), in al deze werelden niet op mijn plaats, en in al deze werelden alleen. Wie zo zijn jeugd heeft doorgebracht moet wel schrijver worden: wie is schizofrener dan een schrijver, onwerkelijk levend in onwerkelijke werelden en gelijktijd bezig met de werkelijkheid van het schrijven. Het enige dat gebeurt, is, dat ik schrijf. Wat ik schrijf kan heel goed onderwerpeloos zijn: een roman over het tegendeel van een onderwerp, waarin het tegendeel van gebeurtenissen wordt beschreven. Ik ben een schrijver 'van niks', lees: 'over niks'."

"Alles in mij is bezig ineens te vloeien, - om zich te voegen tot de vorm die het ten slotte in mijn boeken krijgt, die van: 'beschrijvingen'. Alles wat de schrijver meemaakt, maakt hij mee in woorden; van alles wat hij ziet, is hij op hetzelfde ogenblik bezig volzinnen te maken; de schrijver leeft niet, want zijn leven bestaat uitsluitend uit zijn behoefte, niet om dat leven te 'beleven', maar om het te beschrijven. Wie schrijft, is dood. Wie kan een dode bedoelen als hij schrijft: 'ik'?"

"Dit is de zin die ik aan mijn schrijverij heb gegeven: terwijl mijn lichaam dagelijks een stap dichterbij doet tot de dood en het historisch niets, overleef ik mijzelf door middel van de boeken die ik schrijf om ze na te laten als voetsporen op mijn weg. Ik besta niet zonder de boeken die ik schrijf; - soms lieg, of droom, of fantaseer ik mijzelf en kom aldus omtrent mijzelf tot een andere waarheid, die niet 'autobiografisch' is, en ook niets met enige 'historische werkelijkheid' te maken heeft, en toch voor mij als 'waarheid' geldt. Het vinden van die waarheid is een van de redenen waarom ik schrijf. Kunst is de leugen die de werkelijkheid openbaart."

31c) Delfgaauw, B.: *Ontwerp voor een Z.W.O.-Project*. Thema: wat is invloed in de filosofie?'. Opzet: Aan de hand van voorbeelden uit de geschiedenis der wijsbegeerte laten zien, wanneer en op welke gronden men van invloed mag spreken. Daarbij komen dan n.a.v. historisch materiaal systematische vragen te voorschijn als b.v.:

1) Wat is invloed als zodanig? In zoverre kan dit onderzoek indirect een bijdrage zijn tot de omschrijving van invloed in het perspectief van andere wetenschappen, b.v. sociologie en psychologie.

2) Welke rol speelt het toeval in de ontwikkeling van een wetenschap? Wat is het kader, waarbinnen toeval een rol kan spelen? Wat is de verhouding tussen noodzakelijkheid en toeval in de ontwikkeling van de wijsbegeerte, algemeen en individueel?

Aanleiding: In handboeken van de geschiedenis der wijsbegeerte wordt gemakkelijk van invloed gesproken, als er verwantschap bestaat tussen de denkbeelden van een latere filosoof en een vroegere. Daarbij rijzen verschillende problemen ... "

- In verband met Nicolaas van Cusa wijs ik om curiositeitsredenen op het volgende krantenbericht (*Arnh. Courant*, 24/05/88): Stockholm - Een Zweeds academica betaalt 10.000 kronen aan degene die een treffend Zweeds woord vindt voor het Duitse substantief 'Erkenntnis'. Volgens '*Svenska Dagbladet*' heeft de vrouw een vertaling nodig voor haar promotie op de Duitse filosoof Nikolaus von Kues (Cusanus), die in

de vijftiende eeuw de grenzen van de menselijke 'Erkenntnis-Fähigkeit' heeft beschreven."

- 31d) Vries, Gerard de (1987): *Filosofie als een recente uitvinding* (Het onuitroeibare genre 'geschiedenis van de westerse filosofie'). Boekbespreking van: *A History of Western Philosophy* door D.W. Hamlyn (Viking 1987) in het *Zaterdag Bijvoegsel* van de *N.R.C.*, 26 september 1987:
Kierkegaardian View; In het genre 'geschiedenis van de Westerse filosofie' nemen auteurs posities in binnen een tijdloos raster dat door de historicus ontworpen werd. In dit soort werken is men 'empirist' of 'rationalist'. Ook de relaties tussen auteurs worden met behulp van het geconstrueerde raster geschilderd. Men buigt zich over 'dezelfde' problemen als voorgangers, of 'anticipeert' op gedachten die anderen pas eeuwen later zullen formuleren. Tijd en ruimte bestaan niet meer. Zonder blikken of blozen schrijft Hamlyn aan Socrates een 'Kierkegaardian view' toe. Met geschiedschrijving heeft dit niets meer te maken. Het wil louter zeggen dat Hamlyn opgevallen is dat enkele gedachten van Socrates die hij in Plato's werken aantroef, lijken op wat hij las in een ander boek dat op zijn schrijftafel lag, en dat geschreven werd door een negentiende eeuwse filosoof. Dat Socrates een 'Kierkegaardian view' heeft vertelt ons meer over Hamlyn's boekenbezit, dan over Socrates (gecursiveerd door vdB, in verband met 'verwantschap').
- 32a) Wittgenstein, Ludwig (1918): *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-Philosophische Abhandlung*. Edition Suhrkamp. Vorwort:
 "... Wenn diese Arbeit einen Wert hat, so besteht er in Zweierlei. Erstens darin, dass in ihr Gedanken ausgedrückt sind, und dieser Wert wird umso grösser sein, je besser die Gedanken ausgedrückt sind ... Dagegen scheint mir die Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv ..."
- 32b) Wittgenstein, Ludwig (1945): *Philosophische Untersuchungen*. Cambridge (Cf. noot 103).
- 32c) Op zaterdag 26 november 1988 oordeelden drie Law Lords te Londen, dat: "het waarschijnlijker is dat William Shakespeare uit Stratford upon Avon de werken van William Shakespeare heeft geschreven dan Edward, de 17e graaf van Oxford (Edward de Vere). Het oordeel van de Law Lords volgt op een eerdere uitspraak van drie rechters van het Amerikaanse Hooggerechtshof in Washington, die 14 maanden daarvoor ook tot de conclusie kwamen dat Shakespeare de aan hem toegedichte werken zelf geschreven moet hebben.
- 32d) Ankersmit, F.R. (1986): 'Waarom is Ranke de grootste historicus aller tijden?' in: *N.R.C. Handelsblad*, donderdag, 18 december 1986 ('Wetenschap en Onderwijs').
- 33a) Sassen, F.L.R. (1959): *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*. A'dam/Brussel, Elsevier.
- 33b) Sassen, F. (1934): *Geschiedenis van de wijsbegeerte der negentiende eeuw*. Nijmegen/Utrecht.
 Sassen, F. (1952): 2e uitg. van (1934), onder de titel: *Van Kant tot Bergson*. Antw., Standaardboekh.
- 33c) Sassen, F. (1938): *Wijsbegeerte van onzen tijd* (1944³). Nijmegen.
 Volgens een niet nader door mij geverifieerde ms.-notitie van B. Delfgaauw: "krijgt Kierkegaard in dit boek een zeer klein plaatsje...en wel als inleiding op Heidegger".
- 33d) Sassen, F. (1941): *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw*. A'dam, Nrd.Hollandsche Uitg. Mij.
- 33e) Proost, K.F. en Romeln, Jan (red.) (1949): *Geestelijk Nederland, 1920-1940*. D.L.J.: Onderwijs, Radio, Wijsbegeerte, Godsdienst, Kunst en Letteren. Daarin: Sassen, F.L.R. (1949): *Wijsbegeerte*, pp. 115-129; a.w. p. 127.

- DI. II: De Wetenschappen van Natuur, Mens en Maatschappij; beide delen uitgegeven in 1949 te A'dam/Antw., Kosmos.
- 33f) Leendertz, W. (1949): in *Philosophia. Handboek tot de geschiedenis van het wijsgeerig denken*. Utrecht, De Haan, 1947-49.
- 33g) Delfgaauw, B. (1950-1952): *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*. Baarn, Het Wereldvenster.
- 34a) Struyker Boudier, C.E.M. (1985): *Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg, 1880-1980*. Deel I: *De Jezuïeten*. Nijmegen/Baarn, Katholiek Studiecentrum/Ambo.
- 34b) Struyker Boudier, C.E.M. (1986): *Wijsgerig leven in Nederland en België, 1880-1980*, Deel II: *De Dominicanen*. Nijmegen/Baarn, Katholiek Studiecentrum/Ambo.
- 34c) Struyker Boudier, C.E.M. (1987): *Wijsgerig leven in Nederland en België, 1880-1980*, deel III: *In Godsnaam. De Augustijnen Carmelieten en Minderbroeders*. - In 1988 verscheen: *Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg, 1880-1980*, deel IV: *Een zwerm getuigen*.
- 34d) Struyker Boudier, C.E.M. (1987): "*Quid ad Aeternitatem*" - *De religieuzen en hun filosofie*. In: *Ons Erfdeel* (Algemeen-Nederlands tweemaandelijks Cultureel Tijdschrift, 30e jrg., nr. 3, mei/juni, 1987, pp. 405-411).
- 34e) Of er op dit punt sprake is van een echt scherpe tegenstelling tussen Sassen en Struyker Boudier, waag ik toch te betwijfelen.
Uit Sassens eigen woorden (b.v. Sassen (1959)17: "Methodisch sluit het boek aan bij de vijf delen van mijn *Geschiedenis der Wijsbegeerte* (Antw., 1928-1959), die als achtergrond voor het hier behandelde worden verondersteld, daar immers het wijsgerig denken in Nederland zich doorlopend uit de wijsbegeerte van de omliggende landen heeft gevoed"), blijkt in ieder geval niet, dat hij zich van de osmose in kwestie onvoldoende rekenschap heeft gegeven.
- 34f) Struyker Boudier, C.E.M. (1985) (*De Jezuïeten*); Personenregister m.b.t. Kierkegaard, S.: pp. 22, 89 (H. Thielemans), 92, 115, 125, 132, 214, 215, 237, 262. Struyker Boudier (1986) (*De Dominicanen*); Personenregister m.b.t. Kierkegaard, S.: pp. 56 (De Munnynck), 74, 99, 125, 176, 226-28, 233, 258-60, 323-24.
- 34g) Kloeden, Wolf Dietrich von (1987): *Die Deutschsprachige Forschung*, p. 107, §18. Schlussthesen zur künftigen deutschen Kierkegaarddeutung unter Vermeidung bisher gemachter Fehler, in: zie BK vol. 15 (noot1).
- 35a) Waelhens, A. de (1939): *Kierkegaard en de hedendaagse existentialisten*. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 1, pp. 826-851.
- 35b) Pauwels, F.W. (C.) (1936): *Kierkegaard, Søren Aabye. Deensch Godsdienstphilosoof*. In: *De Katholieke Encyclopaedie*, onder hoofdredactie van Jan Sassen, met illustraties, 24 delen (1933-1938); 15^e dl., pp. 269-70. A'dam, N.V. Uitgeversmij. Joost v.d. Vondel.
- 36a) Jong, J. de/Post, R.R. (1937; 3e dr.): *Handboek der Kerkgeschiedenis*, dl. IV, p. 186.
- 36b) Inmiddels (ná 1930) is in dergelijke kerkhistorische handboeken van protestantse signatuur de naam Kierkegaard al vanzelfsprekend gemeengoed geworden.
Men vergelijk b.v.: Muller, P.H. (1935): *Bibliografie betreffende den Bijbel; Den Godsdienst, Het Christelijk Geloof, De Kerkgeschiedenis*, enz. Lochem, De Tijdstroom; in de index van deze bibliografie wordt Kierkegaard zeventien maal vermeld n.a.v. een dito aantal bijbelteksten.
- 37) Rhijn, M. van (1929): *Aart Jan Theodorus Jonker (1851-1929)*. A'dam.
- 38) Boersema, K.H. (1924): *Allard Pierson. Eene cultuur-historische studie* (Diss.) 's-Gravenhage.

- 39) Knuvelde, G.P.M. (1968; 3e dr.): *Beknopt handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde*. 's-Hertogenbosch, Malmberg.
- 40) Rasker, A.J. (1974): *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Haar geschiedenis en theologie in de 19e en 20e eeuw*. Kampen.
- 41) Groot, de/Leopold/Rijkens (1905; 9e dr.): *Nederlandsche Letterkunde*. Tweede deel, Groningen, J.B. Wolters.
- 42) Vollmuller, H.W.J., i.s.m. de redactie van de *Grote Oosthoek* (1981): *Nijhoffs Geschiedenis-Lexicon Nederland en België*. 's-Gravenhage/Antwerpen, Martinus Nijhoff.

NOTEN EN AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK 2.1

- 43) *De Tijdspiegel* (1844-1921), 's-Gravenhage, G.C. Visser.
Te karakteriseren als een humanistisch tijdschrift.
Vanaf 1876 beslaan de jaargangen drie delen. Tot 1886 vindt men voorin elk deel de volgende inhoudsopgave: Godgeleerdheid-Wijsbegeerte-Onderwijs; Staatskunde en Geschiedenis; Natuurkunde; Letterkunde; Mengelwerk; Kronijk van den Dag.
Tot 1921 tweemaal een artikel in verband met Kierkegaard (1880; 1905).
Piersons bespreking (1880) wordt niet in Himmelstrups Bibliografie vermeld, doch wel in Suppl. I (1958) van Poortman.
- 44) Vermoedelijk ontleende Boersema op zijn beurt deze terminologie weer aan de titel van de rectorale oratie van Prof.Dr. Is. van Dijk: *Aesthetische en Ethische Godsdienst* (1895).
- 45) Mogelijk staan de initialen V.D. voor de naam van Is. Van Dijk (1847-1922), iemand die zich later (van ca. 1904 tot 1907) bij gelegenheid zal uitlaten over Kierkegaard, en wellicht hier vast wat geoeft heeft met het vertalen uit het Duits. Mocht deze vertaling inderdaad al van de hand van Is. Van Dijk zijn, dan is ze echter niet als zodanig vermeld in diens *Gezamenlijke Geschriften* (1917 - 1e dr., 1924 - 2e dr.). Met het geven van enige biografische kerngegevens zal dan ook worden gewacht, tot Van Dijk "ongemaskerd" in het netto-materiaal naar voren treedt (zie mat.st. [24]).
- 46) *Stemmen voor Waarheid en Vrede* (1864-1925), Amsterdam/Utrecht. Onder redactie van L. Tinholt, later A.W. Bronsveld, nog later M.J.A. de Vrijer; Jrg. I-LXII. Voortzetting van *Boekzaal der geleerde wereld*.
Het tijdschrift is een "Evangelisch Tijdschrift voor de Protestante Kerken in Nederland".
Tot 1925 negen maal iets m.b.t. Kierkegaard (1880: 2x; 1882; 1891: 2x; 1898; 1905; 1911; 1925). Geen van deze bijdragen wordt in HIMM. vermeld.
- 47) S.V.3, Bind 4, p. 103-116.
- 48) S.V.3, Bind 13, p. 130-143.
- 49) *Geïllustreerde encyclopaedie. Woordenboek voor Wetenschap en Kunst, Beschaving en Nijverheid*. Onder hoofdredactie van A. Winkler Prins, 1e dr. 1869-1882; geen Kierkegaard in 1e dr., wel in 2e dr. 1886, 3e dr. 1909.
In de derde druk is o.a. verbeterd de drukfout *Mynsen* (Mynster) en i.p.v. "tijdschrift Oiebliktet" is gekomen: "vlugschrift".
In mat.st. [35] zal ik niet andermaal de hele kolom weergeven, maar volstaan met de overige wijzigingen aan te geven.
- 50) HIMM.nr. 1251; Het Voorwoord van Jonker staat apart vermeld bij de "Skrifter paa Hollandsk": HIMM.nr. 5643.
Onder HIMM.nr. 136 vinden we: *Til Selvsprøvelse, Samtiden Anbefalet*, Kbh 1851 (Reitzel) VI + 92 p.

Onder HIMM.nr. 769: *Zur Selbstprüfung, Der Gegenwart empfohlen* Nach der 3. Aufl. des Originals aus dem Dänischen übersetzt und mit einer Charakteristik des Verfassers versehen von Chr. Hansen, Erlangen 1862 Deichert. XVII + 79 p.
 Het geheel komt overeen met S V.3, Bind 17, p. 49-230.
 Opgave Poortman: p. 284.

NOTEN EN AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK 2.2

- 51) G.J.A. Jonker bedoelt met "de strijd met de zeerover" Kierkegaards conflict met het Kopenhaagse satirische blad *Corsaren*, onder redactie van M A Goldschmidt
 - 'Corsar' is trouwens een germanisme in het Deens, waarvoor zeerover staat: 'Sørover' of 'Frbytter'
- 52) Boer, M G.L. den (1971): *Jonker en Kierkegaard*. (5-delige artikelen-serie in: *Hervormd Utrecht* - Weekblad der Hervormde Gemeente), jrg. 26, nrs. 48-52
- 53) Jonkers vertaling wordt noch in Poortman, noch in Himmelstrup vermeld. Wèl (HIMM.nr. 840) uiteraard Dorners vertaling van 1890.
 Over de door Jonker genoemde Christoph Schrempf: zijn debuut als Kierkegaard-komentator/vertaler dateert van 1886: *Søren Kierkegaard und sein neuester Beurteiler*, in: *Evangelische Kirchenzeitung*, het jaar daarna. *Søren Kierkegaard und sein neuester Beurteiler in der Theologischen Literaturzeitung* (Herr Wetzel in Dornreichenbach)
 Ein Pamphlet. Lpz. 1887 (Fr. Richter), 32 pp.
 Himmelstrup vermeldt ook het artikel van Schrempf waarmee Jonker niet instemt: (HIMM.nr. 5374) *Søren Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma*, in: *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 1, Freiburg i. Br. & Tübingen.
 Schrempfs Kierkegaard-interpretatie middels een lange reeks van voorwoorden en naschriften bij zijn vertalingen, opstellen (zijn laatste publicatie heet: *Abschied von Søren Kierkegaard*, 1929) etc. zullen reeds spoedig de vertalingen van Barthold gaan overvleugelen. Bij voorbeeld de dissertatie van Theodor Adorno, *Kierkegaard, Konstruktion des Aesthetischen* (1933)^{25a}) vertrekt nog steeds geheel en al van de "Gesamtausgaben bei Eugen Diederichs, Jena" door voornamelijk Gottsched (over wie Henriksen, 1951, opmerkt: "has not left any reputation of mark. When mentioned, he is praised at the expense of Barfod. He has not spoilt anything nor supplied new sources. It has merely been necessary to do his work over again") en Schrempf.
 Op zijn beurt zal vanaf de jaren dertig van de 20e eeuw deze rol worden overgenomen door Emanuel Hirsch.
 Voor een vergelijking van Jonkers Nederlandse tekst met het Deense origineel verwijst ik nog naar:
 SV3, Bind 12: pp. 150-169. *Kjerlighedens Gjerninger*, 1847, Første Folge IV. *Vor pligt at elske de Mennesker vi see*, welke tekst handelt over 1 Joh. IV, 20
- 54) *Theologische Studien* (1883-1917), onder redactie van Dr. F.E. Daubanton, Dr. F van Gheel Gildemeester, Dr. A.J.Th. Jonker, Dr. C.H. van Rhijn en Dr. D.C. Thijm
 Volgens van Rhijn (A.J.Th. Jonker, 1929): "gevoelden de redacteuren der 'Theologische Studien' zich over 't geheel ook nauw aan De la Saussaye sr. verbonden, maar de Utrechtse School bleef bij de meesten hunner dieper en langer naverken, en dit tijdschrift heeft tot het laatste toe de oude relatie met Utrecht niet verloochend".
 Theol. Stud is de Voortzetting van *Studien* (1875-1881; hierin niets over Kierkegaard), theologisch tijdschrift met de volgende redacteuren: P.D. Chantepie de la Saussaye Dzn. (Theol. Doct. en Hoogleraar te Amsterdam), J J P Valetton jr. (Theol. Doct. en Hoogl. te Utrecht) en Is. van Dijk (Theol. Doct. en pred. te Arnhem))

In de periode 1883-1919 twee recensies m.b.t. Kierkegaard (1892; 1913).

Geen vermelding van deze recensie van Jonker in Himmelstrup of Poortman. Wel de bewerking door Alfred Puls onder HIMM.nr. 843.

Volgens van Rhijn (1929)³⁷ was Jonkers recensie voor ds. Barger weer aanleiding om in het jaar daarop (1893; zie volgende stuk (11)) de zaak in het Nederlands te vertalen. Puls' bewerking komt overeen met:

SV3, Bind XI, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*-Anden Afdeling.

Hvad vi laere af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle. Tre Taler, pp. 141-193.

- 55) Barger, H.H. (1893, volgens *Brinkman's Cumulatieve Catalogus*)

Aanmerkt de leliën des velds en de vogelen des hemels. Drie Toespraken door S. Kierkegaard (op de omslag Sören).

Aanwezig in de universiteitsbibliotheek te Leuven (kat.nr. 3A 11638 U.C.L., stempel van Leuven: 1925). Niet vermeld in Himmelstrup, wel in Poortman, p. 284, met spelfout Burger i.p.v. Barger, en foutief jaartal van uitgifte: 1889.

Op p. 95 vinden we de aankondiging van andere uitgaven van hetzelfde huis, waarvan nr. 1: S. Kierkegaard. *Wees gewaarschuwd!*

In 1937 is hetzelfde werk nog eens vertaald in het Nederlands, ditmaal rechtstreeks uit het Deens: *Lilien pas Marken og fuglen under Himlen* (zie HIMM.nr. 1276, en noot 186 pnt.5).

Van Rhijn (1929, *Kierkegaard in Nederland*): "De bekende Utrechtsche predikant Ds. Barger bewerkte, in de pastorie te Bloemendaal, een vertaling van drie toespraken van Kierkegaard....Deze zeldzaam mooie toespraken zijn thans uitverkocht en 't is bijzonder jammer, dat zij vrijwel van de boekenmarkt zijn verdwenen. Er is in deze stukken iets ongewoon liefelijks, en zij kunnen niet genoeg worden aanbevolen aan hen, die Kierkegaard nog niet in zijn groote kwaliteit als trooster hebben leeren kennen.

- 56) *Stemmen uit de Luthersche Kerk in Nederland* (1893-1901); drie-maandelijksch tijdschrift, Amsterdam.

Gedurende de korte levensloop van dit tijdschrift verder geen berichten over Kierkegaard. Het artikel van Pont wordt in Himmelstrup vermeld: HIMM.nr. 5665.

- 57) De lezing van Chanteple de la Saussaye, waarin naar Kierkegaard verwezen wordt, is getiteld: *Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube* en is te vinden in: de bundel *Vorträge gehalten auf dem ersten Religionswissenschaftliche Kongress zu Stockholm 31 Aug. 1897*. Freiburg i/B und Tübingen, J.C.B. Mohr's Verlag. Van deze lezing op het (overigens door hem zelf georganiseerde) Stockholmse Kongres verscheen tevens een overdruk in de bundel *Portretten en Kritieken*, 1909, Haarlem, De Erven Bohn, pp. 337-367.

- 58) Adolf Strodtmann was de vertaler van Brandes' *Charakterbild* (1879) en geldt als een indirect Kierkegaard-recipient met zijn: *Søren Kierkegaard. Seine Theorien und Einfluss auf die christlicherische Produktion (in Dänemark)* en de 30 aan Kierkegaard gewijde pagina's in zijn *Das Geistige Leben in Dänemark. Streifzüge auf den Gebieten der Kunst, Literatur, Politik und Journalistik des Skandinavischen Nordens* (1873), en tenslotte zijn bijlage in de *Allgemeine Zeitung von Stuttgart & Augsburg* (1878): *Søren Kierkegaard. Nach einer Charakteristik seiner literarischen Thätigkeit, von G. Brandes*.

De onbelangrijkheid van de door Jonker genoemde K. Walz bestaat er met betrekking tot de Kierkegaard-receptie althans in, dat hij over Kierkegaard niet meer geproduceerd heeft dan een voordracht (die Jonker noemt) van 28 bladzijden (Giessen, 1898).

- 59) Chanteple de la Saussaye, P.D. (1899): *De Taak der Theologie*. Rede, bij de aanvaarding van het hoogleeraarsamt in de Faculteit der Godgeleerdheid aan de

NOTEN EN AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK 2.3

- 60) *Theologisch Tijdschrift* (1867-1919), Leiden, S.A. van Doesburgh Redactie (aanvankelijk): T.W.B. van Bell, S. Hoekstra Bzn., A. Kuenen, A.D. Lohman, L.W.E. Rauwenhoff en C.P. Tiele; (na de eeuwwisseling): H.Y. Groenewegen, L. Knappert, W. Brede Kristensen, W.C. van Manen, H. Oordt en F. Pijper. De signatuur is duidelijk, het tijdschrift wordt traditiegetrouw door "moderne" hoogleraren geredigeerd. Om te beginnen volgt hieronder informatie over drie namen welke opdoemen in de presentatie van het netto materiaal:
H.Y. Groenewegen (1862-1930): Hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium te Leiden (vanaf 1902), en later (vanaf 1916) hoogleraar ethiek en godsdienstwijsbegeerte te Amsterdam.
L. Knappert (1863-1943) vrijzinnig Ned. Herv. predikant, van 1902-1933 kerkelijk hoogleraar te Leiden voor de geschiedenis van de Ned. Herv. Kerk en de bijbelse en praktische theologie
W. Brede Kristensen (1867-1953). Noor van geboorte en opvoeding; opvolger van C.P. Tiele te Leiden als hoogleraar godsdienstwetenschap van 1901-1937; fenomenoloog die zich vooral wijdde aan de Egyptische en oude Griekse godsdiensten; bijv. in 1916 promotor van Gerardus van der Leeuw.
Voor Hoekstra, Tiele, Kuenen, Rauwenhoff e.a. zij men verwezen naar Hfdst. 3 (kerkhistorische achtergronden) van deze studie.
Naast het artikel van Appeldoorn (vermeld bij HIMM nr. 5605) tot 1919 nog een vijftal recensies: één door Appeldoorn in 1905, de andere vier door H.Y. Groenewegen: 1905, 1911, 1912, 1915
- 61) Een overdruk van deze bespreking verscheen later in: *Portretten en Kruieken* (1909), Haarlem, Erven Bohn, p. 255-83.
- (uiteraard) geen vermelding in Himmelstrup (1962)
- 62) *Onze Eeuw* (1901-1924), Haarlem, De Erven Bohn.
Maandschrift voor Staatskunde, Letteren, Wetenschap en Kunst, onder redactie van: P.J. Blok, P.D. Chantepie de la Saussaye, G.F. Haspels, E.B. Kielstra, Jhr. H. Smitsaert, W. van der Vlugt en Jhr. B.H.C.K. van der Wijk; later: J.D. Bierens de Haan, Annie C.S. de Koe, Ph. Kohnstamm, J.C. van Oven, Paul Scholten, Jhr. H. Smitsaert, A.J. de Sopper en J.D. van der Waals jr.
- Tot en met 1924 een tiental stukken m.b.t. Kierkegaard in dit blad, drie maal de la Saussaye (1901, 1902, 1913); twee maal G.F. Haspels (in 1905 en 1911); Edv. Lehmann in 1913; Jacqueline E. van der Waals in 1915 en 1921, Smitsaert in 1921 en tenslotte R.C. Boer in 1924.
- 63) Brandes, G. (1905): *Scandinaafsche Persoonlijkheden*. Vertaald door I.C. De Cock, Haarlem, Tjeenk Willink
Daarin o.a.: "*Maria Stuart* is afkomstig van een tijd in Björnsons ontwikkeling, toen hij (misschien onder den invloed van Kierkegaard) een liefhebberij had om zijn figuren psychologisch te beschrijven, in plaats van hun wezen zich zonder verklaring te laten openbaren. Alle personen in dit drama zijn zielekenners, ze bestudeeren elkaar, bespreken den aanleg van elkaars natuur en doen proeven met elkaar...
Het kleine toneelspel *De Jonggehuwden* - Ik zie hiern een kenmerk van den tijd, waarin het stuk werd gedicht. De ideeën van Kierkegaard hingen in de lucht.

De natuur-wetenschappelijke methode (observeering en proefneming) aangewend in den omgang van menschen met menschen, het psychologisch experiment, dat een zoo grote rol speelt bij Kierkegaard en dat zich al in *Maria Stuart* zoo sterk liet gelden, wordt in *De Jonggehuwden* vertegenwoordigd door de vriendin des huizes Mathilde. En de geheele manier, waarop hier liefde en hartstocht worden behandeld, is tekenend voor dat tijdperk in het geestesleven van Björnson en in dat van het Noorden. Men interesseerde zich weinig voor begeerten en neigingen op zich zelf beschouwd, men bestudeerde en schilderde de gevoelens in hun verhouding tot moraal en "geopenbaarden" godsdienst. Men hield de voorstelling van liefde voor of buiten het huwelijk voor afgezaagd of lichtzinnig en verlangde van den dichter de poëzie van het huwelijk, die Kierkegaard in *Enten-Eller* als de veel hoogere had geprezen."

- 64) *Allard Pierson* (1902) verscheen eveneens (cf. noot 62) als overdruk in *Portretten en Kritieken* (1909).
- Geen vermelding in Himmelstrup.
- 65) Berichten uitgegeven door het Utrechtse Studenten-Zendingsgezelschap *ELTHETO II BASILEIA ZOG* (opgericht 27 april 1846), Mede Orgaan der Nederlandsche Christen Studentenvereniging. Uitgever P. den Boer.
- Dit blad komt niet voor op de lijst van periodieken in Himmelstrup.
- 66) Meer over G.F. Haspels (o.a. redacteur *Onze Eeuw* - zie noot 62) in de biografische notitie als aanhangsel van mat.st. {29}.
- 67) Cf. HIMM. nr. 873 en nr. 5087: *Ausgewählte Christliche Reden von Sören Kierkegaard* (Acht ausgew. christl. Reden). Aus dem Dän. übersetzt von Julie Reincke. Mit einem Anhang (p. 121-158) über Kierkegaards Familie und Privatleben nach den persönlichen Erinnerungen seiner Nichte, Fräulein (H.) Lund. Nebst einem Bild Kierkegaards und seines Vaters. Giessen 1901 (Ricker). XII + 158 p.
- S.V.3, Bind 13: *Hedningenes Bekymringer* (p. 14-89) en *Stemninger I Lidelser Strid* (p. 93-152).
- 68) S.V.3, Bind 15: *Tvende Ethisk Religieuse Smaa-Afhandlinger* (1847): *Har et Menneske Lov til at lade sig Ihjelslaae for Sandheden?* (p. 9-48) en: *Om Forskjellen Mellem et Genie og en Apostel* (p. 49-64).
- 69) Gegevens verder dezelfde als in het vorige mat.stuk.
- 70) Onder nummer 891 van Himmelstrup (bij Udgaver paa Tvsk) staat Appeldoorns recensie foutief vermeld als daterend van 1902 i.p.v. 1903.
- 71) Dijk, Is. van (1904): *Vota Academica. Overwegingen en Wenschen op het Gebied van het Hooger Onderwijs*. In: *Gezamenlijke Geschriften van Dr. Is. van Dijk*, II, 2e dr. (z.j.), p. 3/211, Groningen, P. Noordhoff; p. 12, 13 (Voorrede).
- 72) Hirsch, Emanuel (1964): *Sören Kierkegaard/Gesammelte Werke*. 1e Abteilung *Entweder-Oder*. Erster Teil, p. 215, 216. Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag.
- 73) S.V.3, Bind 2, *Enten-Eller*, Første Halvbind, "Donna Elvira", p. 185-186.
- 74) *Rasker* (1974)⁴⁰, p. 247:
J.J.P. Valetton (1848-1912) was oud-testamenticus, hoogleraar te Utrecht van 1877-1912. Hij voelde zich als ethisch theoloog vooral volgeling van D. Chantepie de la Saussaye, die hij verdedigde tegen H. Bavinck. Als oud-testamenticus aanvaardde hij de methode van het historisch-kritisch onderzoek; zeer bekend werd zijn boek over de psalmen (*De Psalmen*, 3 dln. Nijmegen 1902-1905), waarin hij kritisch wetenschappelijk onderzoek met stichtelijk commentaar wist te verbinden.
- 75) (Voor het onder de noten 75 t/m 80, 86 en 88 gespecificeerde heb ik Himmelstrup geraadpleegd; zie HIMM.) - "Dl. III Frommans": Jonker doelt op: *Sören Kierkegaard als Philosoph*, übers. von A. Dorner und Christoph Schrempf. Mit einem Vorwort von Christoph Schrempf. Stuttgart 1896.

- 76) Jonker doelt op: Adolf Strodtman, vertaler van Brandes' *Charakterbild* ; vgl. noot 58.
- 77) Hier wordt door Jonker bedoeld: K. Walz (1898): *Sören Kierkegaard, der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des Neunzehnten Jahrhunderts. Ein Vortrag* . Giessen, J. Rickert (IV + 28 p.). Zie ook noot 58.
- 78) Jonker doelt op: Paul Graue: 'Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit' , in het blad: *Die christliche Welt* 12: 1898, n. 7, 8, 9, 17 & 24.2., 3.3., 147-150, 170-179, 195-202.
- 79) Bedoeld wordt: Is. van Dijk in de 'Inleiding' op de *Keur* (1905).
- 80) Gedoeld wordt hier op: Frans Gieseler: *Zur Würdigung Sören Kierkegaards. Eine Entgegnung mit Nachschrift von Paul Graue* . In: *Die christliche Welt* 12: 1898, nr. 18, p. 411-417.
- 81) Bij "Hilty" heb ik althans via Himmelstrup niet na kunnen trekken welk geschrift Jonker hier op 't oog heeft.
- 82) Arnold Gehlen (1904-1976);
Cf.: Gehlen, Arnold (1940)^{18a)}: *Der Mensch* (8e dr. 1966), p. 311:
"Wenn zahlreiche Völker den Kranken für ein besessenes Wesen halten, dem man keine Nahrung und Hilfe reichen darf, um den Dämon nicht auf sich zu ziehen, so gibt es keinen guten Bedingungen für eine medizinische Wissenschaft, aber gute für Zauberei, und solange man Prozesse mit Zeugen, Verteidigern und Prokuratoren gegen Tiere führte (noch 1741 in Poitou gegen eine Kuh), war keine Chance für Zoologie."
- 83) Friedrich Nietzsche (1844-1900);
Cf.: Nietzsche, Friedrich (1887): *Zur Genealogie der Moral* . Zweiter Abhandlung, § 3; In: *Werke in Zwei Bänden*, Carl Hanser Verlag, München, 1967, Bnd. II, p. 209-210:
"Wie macht man dem Menschen-Tiere ein Gedächtnis? Wie prägt man diesem teils stumpfen, teils faseligen Augenblicks-Verstande, dieser leibhaften Vergesslichkeit etwas so ein, dasz es gegenwärtig bleibt?"...
Dieses uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; Vielleicht is sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine **Mnemotechnik**. "mann brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, **wehzutun**, bleibt im Gedächtnis" - das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden...Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingenopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Kastrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Kulte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten) - alles das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemotechnik erriet."
Vgl. ook: Adorno, Theodor W. (1933)^{25a)}: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* . (Dritte, erweiterte Ausgabe, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 151:
"Es ist die Ontologie der Hölle, die Kierkegaards Existenzlehre als dünne, trügerische Schicht verbirgt."
- 84) Dit is mijn terminologie; deze kwestie zal in het kader van de in Hfdst. 3 te behandelen kerk-historische achtergronden, dan ook uitvoeriger aan de orde gesteld worden.
- Zie ook het laatste deel van mat.st. {38}.
- 85) Zie ook het volgende mat.stuk {26}.
- 86) Jonker citeert hier kennelijk uit *Ausgewählte Christliche Reden* (Giessen, 1901) (HIMM.nr. 5087); zie ook noot 67.

- 87) Jonker geeft hier niet aan, dat deze vraag niet gesteld wordt door H. Lund, maar door Kierkegaards vriend Emil Boesen (cf. mat.st. {64}).
- 88) Jonker citeert hier bisschop Martensen; het is onduidelijk uit welk geschrift; zie HMM.nrs. 5097-5100 (Skrifter paa Tysk); het is ook nog heel goed mogelijk dat Jonker het citaat van derden heeft geleend.
- 89) De door Jonker genoemde Utschimura is niet in Himmelstrups *Bibliografi* te vinden, althans niet onder Skrifter paa Japansk.
- 90) = Mevrouw R.M. Chanteple de la Saussaye, echtgenote van Prof.Dr. P.D. Chanteple de la Saussaye.
- HMM.nrs. 1252-1254 voor resp. 1e dr., 2e dr. (XVI + 307 p. + 1 portr.; 1906), 3e herz. dr. (XVI + 304 p. + 1 portr.; 1909).
- 91) Zie ook diens stuk in *Onze Eeuw* (1913), mat.st. {46}.
- 92) Zie over Brede Kristensen ook onder noot 60.
- 93) "Semi-agitatorial": term uit Henriksen (1951)^{17a)}, p. 13-14:
"To a small group of revolutionary spirits, such as Luther and Karl Marx, it applies that the literature about them has only late, and in part not at all, assumed a dispassionate scientific-historical character; the atmosphere surrounding them is still so much alive that it can be sensed. Hostility or open admiration are still attitudes with which we must reckon as the covert or overt sources of inspiration for works dealing with them. The same applies to Søren Kierkegaard on a smaller scale. About him too there is something physically present, rendering possible an intimate reaction. Neither the passionate and penetrative spirit of his production, or the shocking and mystifying aspect of his personal existence, nor what was wounding and goading in his final unscrupulous behaviour, will fully explain the force of attraction issuing from him; they are aspects of his highly diversified existence which closed in around the unrevealed core of his personality. He has been called the ant-lion in Danish intellectual life. In a way somewhat different from what he wished he has retained the faculty of making his readers react subjectively.
If we disregard the suddenly enhanced interest in Kierkegaard of the very last few years, which will probably one day find its own explanation, three stages can be distinguished in the Scandinavian process of habituation to the Søren Kierkegaard phenomenon; first a period extending from the beginning of the conflict with the Church in 1854 to about 1870, in which the literature about him consists in polemics - in part very violent. Then, in the last 30 years of the century a period in which research and conviction are so equally conjoined that as a whole it may be characterised as semi-agitatorial...."
- 94) Geen vermelding van deze recensie in Himmelstrup (1962), wel in Poortman (1949), op p. 284.
- 95) In dit jaar ook verschenen in Nederlandse vertaling. Cf. noot 63.
- 96) Zie verder ook Hfdst. 3 (Kerkgeschiedenis).
- 97) HMM.nr. 1258; de andermaal in *Onze Eeuw* (mat.st. {40}) aan Haspels toevertrouwde recensie van de *Nieuwe Keur* (1911) wordt niet in Himmelstrup vermeld.
- 98) *Teyler's Theologisch Tijdschrift* (1903-1911), onder redactie van De Leden van Teyler's Godgeleerd Genootschap - J.G. Boekennoogen, I.J. De Bussu, S. Cramer, A.C. Duker, H.J. Elhorst en D.E.J. Völtjer. Met vaste medewerking van W. Brandt, A. Bruining, T. Cannegieter en J.C. Matthes. Uitgegeven te Haarlem, De Erven Loosjes.
De signatuur van het tijdschrift is vrijzinnig protestants.
- Het enige artikel met betrekking tot Kierkegaard in dit tijdschrift wordt gepresenteerd onder mat.stuk {31}.

- Voor meer informatie over Boekenooogen, Cramer, Cannegieter en Bruining verwijs ik naar het derde hoofdstuk van deze studie.
- Het *T.T.T.* wordt rechtstreeks voortgezet in het *N.T.T.: Nieuw Theologisch Tijdschrift* (1912-1944), onder redactie van J.G. Appeldoorn, H.A. van Bakel, G.A. van den Bergh van Eysinga, J.G. Boekenooogen, T. Cannegieter, H.T. de Graaf, H.Y. Groenewegen, H. Hackmann*, J. Lindeboom, H.U. Meyboom enz.
- * Van Hackmann zal in het *N.T.T.* van 1928-1930 (nrs. 17, 18 en 19) een vijftal Duits-talige recensies verschijnen van de zes delen van Ed. Geismars *Sören Kierkegaard*. Vanwege de Duits-taligheid zullen deze recensies niet in dit netto materiaal gepresenteerd worden, en verwijs ik naar HMM.nrs. 4676-78 (Skrifter paa Tysk).
- 99) Genoemd in de Entree; zie ook noot 33f).
- 100) *Ueber einige psychische Korrelationen* verscheen als overdruk later in: G. Heymans: *Gesammelte Kleinere Schriften zur Philosophie und Psychologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1927, p. 415-489 van het Dritter Teil, de *Spezielle Psychologie*.
- Kierkegaard daarin op p. 420.
- 101) Draaisma, D. [et al] (1983): *Gerard Heymans, Objectiviteit in Filosofie en Psychologie*. Weesp, Het Wereldvenster; overige auteurs: H.G. Hubbeling, F. van Raalten, P.J. van Strien, H.G. van der Veen, J. Verster, J.J. van der Werff.
- 102) Raalten, F. van (1964)^{21b}): *Schaamte en Existentie. Een onderzoek naar de plaats en de werking van de schaamte in de menselijke existentie in het bijzonder met betrekking tot het werk van Sören Kierkegaard*. Nijkerk, G.F. Callenbach N.V.
- 103) Wittgenstein, Ludwig (1918)^{32a}): *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-Philosophische Abhandlung*. Suhrkamp Verlag, 5e Aufl., 1968; Daaruit de laatste Satz (7).
- 104) Hermans, Willem Frederik (1964): *Het Sadistische Universum*. Amsterdam, De Bezige Bij; daarin, op p. 168 (1966⁴) van de overigens alleraardigste en m.i. zeer lezenswaardige proeve van een (eerste) Wittgenstein-receptieverslag in Nederland, "esseej" o.d.t. "*Wittgensteins Levensvorm*":
"Ik geloof dat het mogelijk is de verschillende culturele tijdperken die de geschiedenis onderscheidt, te benoemen naar de diverse extreme toestanden die in het menselijk karakter worden waargenomen. De specifieke omstandigheden van een bepaalde historische periode, verschaffen het ene specifieke temperament of karakter meer mogelijkheden dan het andere.
Zo zijn de middeleeuwen het tijdperk van de epileptici, de era van de ontdekkingsreizen stond in het teken van de poriomannen, de romantiek wordt door de melancholici beheerst, de tweede helft van de 19e eeuw is manisch-depressief en in onze tijd is de toekomst aan de schizofrenen."

NOTEN EN AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK 2.4

- 105) Vermeld onder HMM.nr. 1255; de naam van de vertaalster wordt nu zowel op de boekomslog als op het titelblad voluit gebracht: R. Chantepie de la Saussaye.
- 106) De hierna volgende passages zijn ontleend aan een destijds door prof. B. Delfgaauw terzake ondernomen en in manuscript gereedgebrachte detailstudie, waarin hij (gemakshalve) na de paginering uit de 1e, ook die uit de 2e dr. (1920) geeft.
- 107) *Het Centrum* (1884-1944): Katholiek Dagblad uitgegeven te Utrecht; later: *Utrechts Katholiek Dagblad* (vanaf 1945), na 1971 opgegaan in het *Utrechts Nieuwsblad* (Houten).

Daniëls' artikelen nemen steeds 3/5e van de hele voorpagina (1e blad) in beslag; de zaterdag-edities tellen 4, de andere dag-edities 2 bladen.

Het drietal afleveringen van 'Het strenge Christendom van Sören Kierkegaard' vinden we bij Himmelstrup vermeld onder nr. 5611, waar i.p.v. Lud.M.F. staat: Z.M.F.; als recensie van de Nieuwe Keur vinden we achter HIMM.nr. 1259: Anon in het Centrum 29.11.1911. Dit is niet correct: de bespreking was niet anoniem, beperkte zich niet tot de *Nieuwe Keur* en was, i.p.v. in één aflevering, in een drietal.

- 108) Dr. A.W. Bronsveld: (hoofd)redacteur van *Stemmen voor Waarheid en Vrede*.

- 109) De initialen van Daniëls, en het hele biografische stukje trouwens, zijn door mij overgenomen zoals vermeld in Struyker Boudier (1986), p. 193, 263 (*De Dominicanen*).

- 110) Waldemar Rudins geschrift is al genoemd in het biogr. aanhangsel over Georg Brandes (zie bij mat.st. {1}).

Gezien het feit dat bijv. Henriksen (1951, p. 49-50) het boek van Jensen als zeer problematisch omschrijft, had Leendertz, m.b.t. de kwestie van het al dan niet vooropgezette plan, zich er wellicht beter van kunnen distantieëren. Het problematische in *Kierkegaards religieus Udvikling* (1893) van de Deense geestelijke Christian Jensen (1873-1949), schuilt volgens Henriksen in de verwerking van de onderlinge principiële onverenigbare standpunten van Brandes en Rudin.

Brandes' standpunt is dat Kierkegaards ontwikkeling niet verloopt via de reflectie, maar zeker in wisselwerking met zijn eigen (sociale) ervaringen. Precies in het centrale deel van zijn boek (hfdst. 3-14) introduceert Jensen in afwijking van de tot dan toe gevolgde genetische methode van Brandes, de christelijke visie van Rudin (1880; hfdst. 2-6), waarin afzonderlijke werken van Kierkegaards productie als schakels verschijnen van een keten die loopt van *Of-Of* (1843) tot en met *Twee preken bij de communie op de vrijdag* (1851).

Kierkegaards eigen definitie van de situatie m.b.t. de 'Korsar-affaire' was dat de jacht, welke door *Corsaren* op hem gemaakt werd, onderdeel was van een door hem welbewust opgezette tactiek.

Omdat Jensen persisteert bij de stelling dat de 'Corsaren-kwestie' Kierkegaard compleet overviel, waarna hij pas een nieuwe vertrekpunt voorhanden kreeg voor een verdere carrière, is zijn positie volgens Henriksen onhoudbaar: men kan niet de premissen van Brandes accepteren, doch de consequenties daarvan verwerpen.

- 111) HIMM.nr. 1260; niet correct is in die vermelding: 'anoniem'.

- 112) In Himmelstrup staat de recensie van Groenewegen onder 'Skrifter paa Tysk', nr. 4871.

- 113) *Het Theologisch Tijdschrift* staat inmiddels (vgl. noot 60) onder hoofdredactie van Dr. B.D. Eerdmans, "Hoogleraar aan de rijksuniversiteit te Leiden".

- 114) Bij voorbeeld Thulstrup (1969)^{17b}) heeft dit boek zeer hoog: "Der Mediziner R. Hoffmann lieferte 1907 eines der am besten geschriebenen Bücher dieser Periode".

- 115) HIMM.nr. 5669: Chantepie de la Saussaye: *Over Christendom en Cultuur* (Augustinus, Rousseau, Schleiermacher, Vinet, Kierkegaard). *Onze Eeuw*, 1913, p. 217 ff.

- 116) Lehmanns artikel staat in Himmelstrup ('Skrifter Paa Hollandsk') vermeld onder nr. 5659.

Bij het artikel is niet aangegeven dat er rechtstreeks uit het Deens vertaald is (mogelijk door Haspels, Mevr. de la Saussaye of Jacq. v.d. Waals - die in 1908 ook al een vertaling van Lehmann geleverd had: *Mystiek, Heidensche en Christelijke*, Utrecht, Honig). Als men uit het Deens vertaald had, zou dit vermoedelijk er wel bij vermeld hebben gestaan.

Via raadpleging van Himmelstrup lijkt het me meer voor de hand liggen dat Lehmanns *Einleitung. Sören Kierkegaard 5 Maj 1913-11 Nov. 1855* (Himm.nr. 5013) uit het Duits is overgenomen.

Zeer interessant is dat deze 'Einleitung' een inleiding is op de Duitse versie van de eerste Keur (1905)!

Als structuur-verheldering van de Keur I, is die inleiding als het alternatief voor de inleiding door Is. van Dijk (p. I-XV) te beschouwen, en beslaat p. 7-24 van *Sören Kierkegaard. Auswahl in Deutscher Übersetzung - Klassiker der Religion*, 8e en 9e Bnd. (Berlin, Hutten Verlag, 1913) von Edvard Lehmann unter Mitwirkung von Hans Reuter.

We kunnen uit bovenstaande concluderen, dat de tweede bloemlezing (Keur II) een veel zelfstandiger keus door Mevr. Chantepie betreft, dan de eerste.

- Over de aan de Duitse Keur meewerkende Hans Reuter nog het volgende. Van zijn hand verscheen in Duitsland de eerste monografie (1914) over de verhouding van Kierkegaard tot Hegel. Reuter was godsdienstfilosoof, en aan zijn boek *S. Kierkegaards Religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels Religionsphilosophischem System* wordt in Thulstrup (1969)^{17b} een heel hoofdstuk gewijd (hfdst. 8).

- 117) Zowel vermeld in Poortman (I) als in Himmelstrup (nr. 5647); ook Thulstrup (1969, p. 31) noemt het boek, zij het dan terloops en in combinatie met Fulford: "Francis W. Fulfords kleine engelsche Skizze, 'Sören Aabye Kierkegaard' und W. Leendertz gröszere holländische Monografie, die beide im Jubiläumjahr 1913 erschienen, können auch kaum als Beiträge von wesentlicher Bedeutung für die Lösung des hier behandelten Problems betrachtet werden."

- Daar komt nog bij dat Leendertz (1913) niet vertaald is in 't Duits of Deens!

- 118) De opvatting van Leendertz over "critiek", als geëxposeerd in de inleiding van zijn dissertatie, bevatten reeds wezenlijke trekken van wat Th. de Boer in zijn *Grondslagen van een Kritische Psychologie* (1980, Baarn) aanduidt met 'postulaten van de dialoog', te weten de postulaten van de intentionaliteit, de integriteit en de rationaliteit, welke op hun beurt weer de postulaten van de kritisch-hermeneutische wetenschap vormen.

Te vergelijken bijv. ook: J.G.J. van den Eijnden ofm (1985)¹⁶, p. 14, o.m. 2.213: "Verstaan is een wederkerigheid tussen interpreter en tekst. Zonder deze wederkerigheid zou de interpreter in het verstaansproces alleen zichzelf tegenkomen."

- 119) Thulstrup (1969) over deze algemeen bekende monografie:

"Im letzteren wird die Darstellung durch hysterische Bewunderungsausbrüche und germanische Rassentheorien gewürzt" (p. 31).

- 120) HIMM.nr. 5649; N.a.v. mat.st. {6} is al een opmerking gemaakt over prof. M.A. van Melle (1872-1906), hier aan te vullen met volgende informatie:

Marinus Anthonie van Melle studeerde medicijnen te Groningen en was een begaafd student; zo werd zijn inzending op een wetenschappelijke prijsvraag in 1894 beloond met een gouden medaille (welke, volgens mondelinge informatie van een achternicht - Mevrouw Annet Aukes-van Melle te Groningen - vervolgens prompt door de verloofde van Marinus, mej. W.E. Daubanton, werd ingeruild tegen een praktisch voorwerp: een splinternieuwe Fongers-fiets!). Hierna was van Melle onder meer werkzaam als directeur van een krankzinnigeninrichting te Utrecht. Onder aandrang van Gerard Heymans was hij zich tevens gaan bezighouden met de studie in de wijsbegeerte. In 1900 promoveerde hij op een studie, getiteld *Over aphasie*, en in 1901 werd hij hoogleraar in de wijsbegeerte te Amsterdam. Zijn inaugurele oratie droeg de titel: *Beschouwingen naar aanleiding van David Hume en zijn leer van het kenvermogen*.

Vanaf 1910 moest hij gaan kuren i.v.m. tuberculose, waaraan hij in 1906 op 34-jarige leeftijd overleed. Onder anderen door Ferd. Sassen werd in *Studia Catholica XVIII* een artikel aan hem gewijd: 'Marinus Anthonie van Melle, een christen-wijsgeer'.

Leendertz' dissertatie nu werd door een broer: L.A. van Melle (1867-1962) gerecenseerd. Van deze L.A. van Melle is mij niet meer bekend dan dat ook hij getrouwd was met een vrouw uit het geslacht der Daubantons, leraar was van 1890 tot 1932 in de klassieke talen en geschiedenis te Utrecht, en dat hij in zijn zeer lange en arbeidzame bestaan ongeveer één publicatie op zijn naam bracht: te weten deze recensie.

- 121) HIMM.nr. 5652: R.M. Chantepie de la Saussaye. Dit lijkt me niet correct; eveneens is het onwaarschijnlijk dat I.S. staat voor Smissaert, aangezien diens boekbesprekingen op de 'Leestafel' van *Onze Eeuw* (bijv.: Multavidi. *Van Zwart tot Rood. Roman van 'n roomsch jongentje*. 's-Gravenhage, C.J.G. Veldt) steeds ondertekend zijn met 'H.S.'.

Meer voor de hand liggend is dat de schrijver P.D. (Chantepie) de la S. is, die ook wordt bedankt in het Voorwoord van de dissertatie:

"Al kan U, hooggel. La Saussaye, niet in dien zin mijn leermeester heeten, dat ik op Uwe colleges onder Uw gehoor zat, zoo acht ik het een voorrecht met U in nadere aanraking gekomen te zijn, en ben dankbaar voor de hulp en raad, welke U mij steeds zoo bereidwillig geschonken hebt, maar bovenal voor de leiding, welke U door Uwe geschriften aan mijn denken gaaf."

In dat geval zou Himmelstrup er slechts een paar letters naast zitten.

- 122) HIMM.nr. 5650; het *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* ('s-Gravenhage, 1902-1940) stond onder redactie van: Dr. W. Pijper, Hoogleraar a.d. R.U. te Leiden, Dr. A. Eekhof, Ned. Herv. predikant te Diemen en Dr. J. Lindeboom, Ned. Herv. predikant te Berkhout.

- 123) HIMM.nr. 5651*; de asterisk duidt aan dat het bestaan van dit artikel niet nader door Himmelstrup is geverifieerd. Dat is wel door mij gedaan, ten bewijze waarvan ik de integrale tekst presenteer.

- 124) HIMM.nr. 5648 ('Skifter paa Hollandsk!').

- 125) In 1921 (Kierkegaard-artikel in *Onze Eeuw*, p. 33; cf. mat.st. {68}) schrijft JvdW:

"Maar zoo ik dus in het "Gezichtspunt" al geen verklaring van Kierkegaard's schrijverswerkzaamheden vind, noch den sleutel voor (vet door vdB) de quaestie der pseudonymen, die voor mij nooit een quaestie geweest is...."

- 126) Van der Ent/Kramer (1982)^{22f}, p. 26:

"In 1914 kwam Jacquelines laatste (en beste) verhaal uit: 'Als Allen U verlaten....'. Uit dit verhaal bleek de grote invloed van Kierkegaard op haar werk, het was ook een bewerking van de belangrijkste gedachten uit 'Zijn of Doen' in verhaalvorm en tevens tot op zekere hoogte autobiografisch; een ironische visie op en over haar eigen leven. Na 'Als Allen' heeft Jacqueline voor zo ver wij weten, geen scheppend proza meer geschreven; van nu af aan zullen Ibsen en Kierkegaard en de invloed van Kierkegaard op Ibsen haar bezighouden naast haar gedichten en later ook esthetische geloofsbelijdenis."

- 127) Idem, p. 99:
 "In haar eerste artikel kon de schrijfster haar gedachten onderbrengen in een bespreking van het werk van een andere auteur, daarna wacht ze en pas als ze in 'Zijn of Doen' haar credo zelf duidelijk heeft geformuleerd, zonder 'kapstok', alleen aangespoord door een motto van Meister Eckhart, is ze in staat om grote figuren als Ibsen en Kierkegaard te behandelen, dat doet ze dan ook in vier artikelen, twee gewijd aan Ibsens Brand, twee aan Kierkegaard. Daarna begint ze een nieuwe periode met haar artistieke credo: 'Aesthetische Overdenking' (postuum gepubliceerd). Misschien was ze van plan daarna over andere kunstenaars te gaan schrijven? We weten het niet. Opvallend voor wie de artikelen leest, is dat de vragen - het probleem - overal dezelfde zijn, namelijk wat is het dat God van ons vraagt, wat is onze taak en hoe ver moeten we gaan met het compromis: in hoeverre kunnen wij toegeven aan de eisen van de maatschappij?"
- 128) Idem, p. 27.
- 129) Idem, p. 28 en 108.
- 130) Jacq. van der Waals bezigde zowel de uitdrukking 'prisma der kunst' als 'masker der kunst'. Geïntregeerd door deze terminologie heb ik nog weer eens *Schaamte en Existentie* (1964) geraadpleegd, waarin onder meer § I.4: 'het masker'; tot mijn lichte verbazing moest ik constateren dat (juist) Van Raalten ons in dat boek nergens heeft geattendeerd op de voor zijn onderwerp toch relevante samenhang tussen Kierkegaard en van der Waals.
- 131) Hfdst. VI: 'Jacqueline E. van der Waals en haar lezers', p. 151-157.
- 132) HIMM.nr. 5622: paginering-opgave van Dijkstra's artikel aldaar: 627-41, i.p.v. 726-741.
 - *Bloesem en Vrucht* (1912-1920) is een 'Maandschrift uitgegeven door het Christelijk Letterkundig Verbond', onder redactie van: A.J. Hoogenbirk, J.B. Brenner, G.J. uit den Boogaard, Dr. A. Brummelkamp, J.J. Deetman, R. Steenstra en P. van Velden. Uitgegeven te Groningen.
- 133) *Leven en Werken* (1916-1937): Maandblad voor meisjes en jonge vrouwen o.l.v. E.C. Knappert en Annie Salomons. Uitgeg. te Amsterdam, Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur.
 Het artikel van J. de Marees van Swinderen staat bij Himmelstrup vermeld onder nr. 5674.
 In 1921 komt een tweede Kierkegaard-artikel uit in *Leven en Werken*: de boekbespreking van *Liefdedaden* (1919; mat.st. {63}) door Jacqueline van der Waals (zie mat.st. {66}).
 Mej. Knappert was de directrice van de School voor Maatschappelijk Werk, waaraan Jacq. van der Waals van 1917 tot in 1921 verbonden was als docente (op het terrein van de literatuur).

- 134) Voor het eerst in de geschiedenis van de Nederlandse Kierkegaardliteratuur gebruikt men een afbeelding van hem in een tijdschriftartikel. Voor de lezer van *Leven en Werken* springt nevenstaand portret meteen aan het begin van het artikel (p. 409) in het oog. Curieus is, dat men behalve de bij deze tekening (± 1853 door H.P. Hansen) behorende signatuur, tevens heeft weggeretoucheerd: 'S Kierkegaard, Magister Artium', en dit heeft vervangen door een motto.



„Mijn God is niet de God, die mij behoort,
maar de God, wien ik toebehoort.”

- In latere mono- en biografieën vinden we de tekening veelvuldig afgedrukt, bijv. in: *Søren Kierkegaard* (In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 1959) van P. Rohde, in *Kierkegaard*. Leven en Werk, 1967 (*Kierkegaard par lui-même*, 1962) van Marguerite Grimault, en op de omslag van de Nederlandse vertaling van Hohlenbergs *Søren Kierkegaard*, 1949, Utrecht, Erven Bijleveld.
- 135) Het weekblad *Bergopwaarts* werd later opgenomen in het *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, waarin het eerder genoemde en in de volgende paragraaf te presenteren artikel door M. van Rhijn uit 1929.
- 136) *Frygt og Bæven* (1843), door Søren Kierkegaard onder het pseudoniem Johannes de Silentio geschreven, werd in 1932 voor het eerst uit het Deens vertaald (inclusief de noten van A.B. Drachmann) in het Nederlands door Siegfried van Praag, en kwam uit bij de N.V. Uitg.mij. 'De Gulden Ster', Amsterdam. (Cf. noot 186, pnt. 2).
- 137) HIMM.nr. 1261.
- 138) *Ypperstepraesten - Tolderen - Synderinden - Tre Taler ved Altergangen om Fredagen*. In: S.V.3, Bind 14, p. 169.
- 139) HIMM.nr. 5653; *Stemmen des Tijds* (1911-1943). Maandschrift voor Christendom en Cultuur, onder redactie van Dr. W.J. Aalders, Mr. Anema, Dr. H. Colijn, Dr. P.A. Diepenhorst, J.C. van Dijk, P.J. Molenaar, Dr. A.A. van Schelven, Dr. J.R. Slotemaker de Bruïne, Dr. C. Tazelaar, Dr. B. Wielenga. Bij: Uitgeverij G.J.A. Ruys te Zutphen.
- Tot aan 1930 zal, ná {63b} in 1920, nog éénmaal een op Kierkegaard betrekking hebbende recensie in dit blad verschijnen, en wel van W.J. Aalders (1926; zie mat.st. {76}).

Van sommige redactieleden laat ik hieronder nog wat aan biografische gegevens volgen (voor W.J. Aalders zie mat.st. {76}):

Hendrikus Colljn: (1869-1944), Nederlands militair en staatsman, verbleef van 1892 tot 1909 in Nederlands Indië en werd in 1914 directeur van de Bataafse Petroleummaatschappij, in 1923 minister van Financiën. Hij was vijfmaal minister-president en een der belangrijkste politici uit de eerste helft van deze eeuw. Zijn persoon en beleid (o.a. zijn inconsequente gedragslijn inzake devaluatie, en zijn anti-democratische uitingen en maatregelen) wekten toenemende weerstanden, welke culmineerden na de publicatie in juni 1940 van zijn defaitistische brochure 'Op de grens van twee werelden'. Mede door de storm van protesten herzag hij zijn inzichten. Hij overleed in het interneringskamp Ilmenau.

J.R. Slotemaker de Bruïne (1869-1940) was predikant o.a. in Utrecht en werd daar in 1916 kerkelijk hoogleraar. Op het gebied van christelijke en sociale ethiek leverde hij pioniersarbeid. Zijn *Christelijke Sociale Studiën* werden op dit gebied de grote handleiding, vooral voor de christelijke vakbeweging. Op grond daarvan werd hij in 1926 minister van arbeid, nijverheid en handel, in 1933 minister van sociale zaken, en in 1935 minister van onderwijs, kunsten en wetenschappen.

Bastlaan Wielenga (1873-1949) was gereformeerd predikant, promoveerde in 1899 te Heidelberg op Spinoza. Hij stond later bekend om zijn veelzijdige literaire en culturele interesse, en werkte mee aan tal van literair-culturele tijdschriften, waarin hij er blijk van gaf gegrepen te zijn door mensen als Fichte en Nietzsche.

Andere geschriften van zijn hand o.m.: *Moderne Ascese* (Kampen, 1903), *In de School der Wijsbegeerte* (Amsterdam, 1924), *Het Huwelijk als Inzetting Gods* (Kampen, 1936), *De Bijbel het Licht voor de Kunst* (Kampen, 1939).

- 140) De recensie door Van der Vaart staat bij HMM. onder nr. 1263; - *Nieuwe Theologische Studiën* (1918-1943): Praktisch Maandschrift voor Godgeleerdheid, geredigeerd door Dr. A. van Veldhuizen, in samenwerking met Dr. W.J. Aalders, Dr. F.M.Th. Böhl, Dr. Th.L. Haitjema, Dr. G. van der Leeuw, Dr. H.M. van Nes, Dr. M. van Rhijn, Dr. A.J. de Sopper, Dr. J. de Zwaan. Uitgegeven bij J.B. Wolters' Uitg.mij. Groningen/Den Haag, later door H. Veenman en Zonen te Wageningen.

- Afgezien van W.J. Aalders, Th.L. Haitjema (zie mat.st. {71}), G. van der Leeuw (zie mat.st. {53}), M. van Rhijn (zie mat.st. {84}) valt aan biografische gegevens over Böhl, de Sopper en de Zwaan, nog te vermelden:

F.M.Th. Böhl (1882-1932), hoogleraar semitische talen te Groningen vanaf 1913, te Leiden van 1927-1932, behoorde tot de zgn. 'latere ethischen', en was onder meer verantwoordelijk voor de populaire commentarenreeks op de bijbel: *Tekst en Uitleg*.

A.J. de Sopper (1875-1960) was hoogleraar te Groningen van 1918-1922, daarna te Leiden in de literaire faculteit als opvolger van Bolland van 1922-1945; in het jaar dat Kohnstamm zich tot het protestantse christendom bekeerde (1914), richtte de Sopper samen met Philip Kohnstamm de brochurereeks *Synthese* op; zijn inaugurele rede van 1922: *Waardefilosofie*, weerspiegelde nog zijn aanhangerschap van die richting, doch later helde hij over naar een 'christelijk realisme'.

J. de Zwaan (1883-1957) was hoogleraar te Groningen vanaf 1914, te Leiden van 1929 tot 1953 in de uitlegging van het N. Testament; sinds 1937 lid van de Eerste Kamer voor de C.H.U., en o.a. schrijver van de driedelige *Inleiding tot het Nieuwe Testament* (Haarlem, 1941-42).

- 141) Nogmaals (cf. noot 133): deze vertaling zal in 1921 door Jacqueline van der Waals, en wel op uiterst vinnige wijze, gerecenseerd (c.q. bekritiseerd) worden; omwille van overzichtelijkheid zou ik die recensie wellicht beter op dit materiaalstuk {63} hebben kunnen laten aansluiten. Daarmee zou echter ten eerste de nadruk op het feit van de

lange incubatietijd van die recensie verloren zijn gegaan, en ten tweede het verband ervan met het grote artikel van haar in *Onze Eeuw* van 1921.

- 141a) Via Grlt (1986^{20d)}), no 1550 (*Liefdedaden*, 1919) werd ik, ná afsluiting van het manuscript inzake de netto materiaalstukken, nog geattendeerd op een recensie in het *Algemeen Handelsblad* (20-12-1919), en een recensie in *De Stemmen des Tijds* (febr. 1920).

Deze recensies van *Liefdedaden* worden gepresenteerd als additionele materiaalstukken {63a} en {63b}, volgend op mat. st. {63}.

- 142) In Henriksen (1951)^{17a}) wordt Heiberg op navolgende wijze ten tonele gevoerd: "When one day my lover comes", Søren Kierkegaard wrote in 'Viewpoint for my work as an Author'. He came in the year 1895 when the young physician P.A. Heiberg (1864-1926) instead of taking advantage of the possibilities afforded him by his medical degree, applied for a post in the Record Office in order that strenuous work might not prevent him from occupying himself with Kierkegaard." (a.w. p. 67).

- 143) Als dichteres voldoet Jacqueline van der Waals dus niet aan de *Onze Eeuw*-typering door Lodewijk van Deyssel:

"het orgaan van een groep Nederlanders, die prefereeren ieder op zijn beurt naast elkaar te spreken over de cultuur-verschijnselen, dan te figureeren naast personen, in wie de cultuur zelf belichaamd is....De Onze Eeuwers zijn geen auteurs, wier gedachte - in welken zin van klassiek dan ook - klassiek bedrijvig is, maar schrijvers, die denken over of betreffende hetgeen zij het 'klassieke' achten. Zij hebben niet het verstand, in de beteekenis van binnengedrongen levende kennis, van hun onderwerpen - het verstand hebben op deze wijze is alleen des denkers en des kunstenaars, - maar zij vertolken wat zij begrepen hebben uit buitenlandsche commentatoren en paraphraseurs van de onderwerpen, die er zelf ook het eerstgenoemde verstand niet van hebben. Het is dus, - zoals bij ideaal burgerschap, dat uit zekere edele compleetheid en niet uit zoo voortreffelijk mogelijke specialiteit bestaat, past - verstand uit de derde hand." (ontleend aan Van der Ent, 1982, p. 151-152; cf. ook noot 127).

- 144) Dokter, Taeke (1936): *De Structuur van Kierkegaard's Oeuvre*. Assen, Van Gorcum: P. 101: (onder verwijzing naar Pap. XI, 249; S.V. XIV, 270):

"In het bijzonder de Grundtvigianen merken volgens Kierkegaard den echtelijken staat en een talrijke kinderschare aan als één der criteria voor het Christen-zijn."

P. 102: "Kierkegaard's ongehuwde staat heeft nu zijn volledige critische beteekenis verworven. Wij moeten bij het kennismaken van Kierkegaard's houding tegenover het huwelijk niet vergeten, dat hij de sterk aesthetisch gekleurde Kopenhaagsche huwelijkspractijk voor oogen had; in hoeverre zijn blik op deze huwelijkspractijk, en in het algemeen op de Deenschen volksaard, juist was, wagen wij niet te beoordeelen. Uit een enkele aantekening blijkt, dat Kierkegaard het huwelijk ook reformatorisch als een "kruis", een verzwarende van 's levens last weet te waardeeren, dan namelijk als iemand, Christus navolgend, armoede lijdt en aan de vervolging der wereld blootstaat (Pap. X 5, 224)".

NOTEN EN AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK 2.5

- 145) HIMM.nr. 5644.

- 146) In de eerste druk van *Wat is de Hel?* (= publicatie van een op 1 mei 1919 door Schilder - geref. pred. te Vlaardingen - gehouden lezing; 1919 bij Dorsman & Odé's Boekhandel te Vlaardingen) wordt Kierkegaard niet genoemd. Dit is wel het geval in de tweede, vermeerderde dr., uitgegeven bij Kok te Kampen. Klaas Schilder is inmiddels gereformeerd predikant te Gorinchem.

- 147) Cf. uit: Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen* (ook genoemd bij noot 83), p. 151-154:
 "So wird die ausdrückliche Deskription der Höllenstrafe, von deren Ewigkeit er zustimmend spricht, nicht aus der christlichen Dogmatik, sondern aus der Existenzphilosophie und ihrem idealistischen Zentrum bruchlos entwickelt. Einzig das Bild der Hölle jedoch reizt hier den Menschen aus der Verzauberung in seiner heillosen Immanenz, indem es ihn zersprengt... . Dergestalt erscheint die Höllenregion dem Subjekt, das in ihre Tiefe hinabgezogen wird.; In objektiver Verzweiflung, in der Ontologie der Hölle ersteht der Philosophie Kierkegaards, als zerschlagenes, geschiedenes, gerichtetes, das wahre Bild des Menschen. Nicht länger mehr im Zwielicht von Freiheit und Natur: im Namen von Gericht und Gnade."
- 148) Evenals in zijn dissertatie, neemt Schilder ook hier een afwijzend standpunt in t.a.v. Kierkegaard: "Dit neemt echter niet weg, dat wij eveneens ons zo sterk mogelijk moeten blijven verzetten tegen de theologie, de filosofie van Kierkegaard, en, in zijn voetspoor, van heel de voormalige kring der dialectische theologie....Het is dan ook voorwaar geen wonder, dat in al de besproken opvattingen, zowel bij Kierkegaard als ook bij Barth, bij Althaus en bij Tillich, ook bij Aulén, te kort gedaan wordt aan de ere, die wij Christus schuldig zijn als Jezus, en Jezus de Christus. Kierkegaard hoorden we verklaren: met de achttienhonderd jaar, die sinds verlopen zijn, heeft de Christus-inverhoging niets te maken. Wij zeggen: Hij heeft alles ermede te maken" (a.w. pp. 49-50).
- 149) HIMM.nr. 5677.
- 150) HIMM.nr. 5634; *Kierkegaard im Kampf mit sich Selbst* (1922), 'Eingeleitet und herausgegeben von Christoph Schrempf (mit Nachwort)', wordt in HIMM. vermeld onder de nrs. 1032, 1033 (2e dr. 1924), 1046.
- 151) *De Stem* (1921-1941), Maandblad onder redactie van Dirk Coster en Just Havelaar. N.V. Uitg. mij. van Loghum Slaterus & Visser, te Arnhem.
 Men kan bij een karakterisering van de betekenis van dit blad wisselend de nadruk leggen op de rol van Havelaar, dan wel op die van Coster (1887-1956). Jan Romeln schrijft in *De lage landen bij de zee* : "Een nieuw evangelie in de woorden van Havelaar waarmee hij zijn ideaal weergaf in een passage over kunstenaars "die breken met 't realisme en naturalisme, omdat ze in stijl, ritme, ordening verlangen, die niets zozeer vrezen als de retorica, de stemmingsverslaafdheid en de vormenwellust". *De Stem* maakte zich tot algemeen orgaan van die idealistische golf van omstreeks 1920 die dienstweigeraars, nooit-meer-oorlog en volkenbondspropagandisten bezielde, van die anti-individualistische gemeenschapszin die tijdens en vooral voor de oorlog in het verenigingsleven vorm en uiting had gezocht....Toen de jaren twintig ten einde liepen en met de volkenbond-illusie vele anderen begonnen af te brokkelen, werd het duidelijk dat *De Stem* te hoog gereikt had....Wat een vernieuwing leek, was niet meer dan het uitwieden van onkruid dat op de gezuiverde akker weer even welig zou opschieten." (1976⁶, p. 611).
 Gerard Knuvelde (*Handboek tot de Geschiedenis der Nederlandse Letterkunde*, dl. IV) prefereert Dirk Coster, als 'boeiender figuur', te presenteren als dé man van *De Stem*: "Daarom stelde hij zijn tijdschrift open voor alle waarachtig-beléefde (subjectieve) uitingen ener strijdende menselijkheid, ener onvervangbare persoonlijkheid....Zijn leuze: "Wij zullen ons houden aan de keuze van 't niet kiezen" bezorgde hem intussen aanzienlijke conflicten met vrijwel alle richtingen in de letterkunde rond 1930, zowel met de jongere katholieken en protestanten als met de vitalisten en de groep rond *Forum*....*De Stem* nu kon bepaald gelden als een der bolwerken in de strijd voor een humanistische en democratische

levensbeschouwing....het blad heeft een belangrijke culturele rol gespeeld in ons (letterkundig) beschavingsleven, maar een eigen literaire generatie heeft het niet voortgebracht. De meest persoonlijke onder de jongeren waren te 'vitalistisch' van aard dan dat zij de rustige, evenwichtige bezonnenheid met haar zin voor traditionele waarden bijzonder zouden waarderen" (a.w., pp. 349-355).

Dirk Coster (1920; *Dostojewski*, een essay . Arnhem) vond in Dostojewski 'de synthese van het volledige leven'; in die conceptie zag Jan Romeln in zijn proefschrift *Dostojewski in de Westerse Kritiek* (1924, Haarlem) niets anders dan een: uitgesproken stichtelijke cultus, die men gemeen had met het milieu van de na-oorlogse Duitse en Oostenrijkse intellectuelen, die in een toestand van sociale en geestelijke ontredde verkeerden (cf. noot 178: vertaalwerk van Haecker in combinatie met gedichten van Georg Trakl en het Brenner Verlag te Innsbruck).

- Buiten de polemieken van Havelaar en Rispens ({69}/{70}) is in *De Stem* terzake van Kierkegaard niets meer verschenen.

- 151a) Dat wil zeggen: niet ná 1923; in de tweede druk (1921), p. 113, van de bundel *Humanisme* (tussen 1915 en 1919 geschreven opstellen) trof ik éénmaal een Kierkegaard-noeming bij Havelaar aan, en wel in het opstel 'Verdraagzaamheid': "Alleen de waarheid, die opbouwt, is waarheid voor u", zegt Kierkegaard. Waarheid is gewetenswaarheid, die ons innerlijk leven "opbouwt". Zij is niet een denken: zij is een zijn, een innerlijk eigendom, een subjectieve toestand van den geest. De waarheid is een innerlijk weten, dat men met zijn leven kocht: dit is haar eenige autoriteit en haar eenige rechtvaardiging."
- 152) HIMM.nr. 5668.
- 153) HIMM.nr. 5641.
- 154) HIMM.nr. 5607.
- 155) *Edda* (opgericht in 1914); Nordisk Tidsskrift for Litteraturforskning. Kria, later Oslo.
- 156) Vanaf 1923 ('De betekenis van Kierkegaard voor het Noorse geestesleven') tot aan 1955 (verder gaat Himmelstrup niet) zijn als overige geschriften van Beyers hand m.b.t. Kierkegaard te noemen: Zijn filosofisch proefschrift: *Sören Kierkegaard og Norge* (1924, Kria); de studie *Kierkegaard* (1925, Oslo), voorts een tijdschriftartikel '*Sören Kierkegaard i nutidens tyskland*' (1934, Oslo, pp. 424-29 van het Noorse theologische tijdschrift *Kirke og Kultur* en in datzelfde tijdschrift in 1951 nog een artikel 'Kierkegaard en de Zweedse literatuur'; in 1942 (Oslo) een inleidende bloemlezing van 50 pagina's en tenslotte in 1955 in het tijdschrift *Edda* een artikel over Nietzsche en Kierkegaard.
- 157) Is te vinden in: S.V.3, Bind 17, p. 30-38.
- 158) Zoals blijkt uit Kierkegaards *Voorwoord* bij de *To Taler*: "Een trapsgewijs voortschrijdende schrijverswerkzaamheid, welke zijn aanvang nam met "Enten-Eller", zoekt hier zijn beslissende rustpunt aan de voet van het altaar, waar de schrijver, die zich persoonlijk zelf het meest van zijn onvolkomenheid en schuld bewust is, geenszins zich een waarheidsgetuige noemt, doch slechts een eigen soort dichter en denker, die, 'zonder autoriteit', niets te brengen heeft gehad, maar 'het oerschrift der individuele, humane existëntieverhouding, het oude, bekende en door de vaderen overgeleverde nog een keer door heeft willen lezen, zo mogelijk op een innerlijker manier' (vgl. mijn Naschrift bij het "Afsluitende Naschrift")" (S.V.3, Bind 17, p. 27).
- 159) *De Christelijke Encyclopaedie voor het Nederlandsche Volk* is samengesteld onder redactie van Prof.Dr. W. Grosheide, Ds. I. Landwehr, Ds. C. Lindeboom, Ds. J.C. Rullmann; uitg. J.H. Kok te Kampen.

- Het artikel van Valentin Hepp staat in Himmelstrup vermeld onder nummer 5636. Foutief is onder dit nummer aangegeven dat het om deel 31 zou gaan van deze encyclopaedie, en dat het jaar van uitgifte zou zijn: 1927.
- 160) In Himmelstrup staat geen van de bijdragen van Aalders vermeld in de sectie 'Geschriften over Kierkegaard in het Nederlands'. Daarentegen zijn Aalders recensies wel te vinden in de Duitstalige sectie; de werken die door Aalders gerecenseerd werden verschenen immers in Duitsland.
Dit geldt voor de netto mat.stukken: {76} (Gilg, 1926, HIMM.nr. 4719); {77} (Bohlin, 1925, HIMM.nr. 4444; {78} (Bohlin, 1927, HIMM.nr. 4456); {79} (Geismar, 1927-29, HIMM.nr., 4669); {80} (Geismar, 1927-29, HIMM.nrs. 4685, 4689); {86} (Ruttenbeck, 1929, HIMM.nr. 5338).
- 161) HIMM.nr. 4718: Arnold Gilg, *Søren Kierkegaard*. München, 1926 (C. Kaiser), VIII + 231 pp.
Dit eenmalige werk van Gilg werd, inclusief Aalders' recensie, in totaal vijftien maal gerecenseerd.
- 162) Op Aalders (1933) en andere wetenschappelijke bijdragen in de jaren dertig ga ik verderop (§ 5.2) in dit hoofdstuk, nog iets uitvoeriger in.
Algemene uitspraken over de betekenis van zijn recensies (binnen onze periode tot aan 1930) uit 'receptie-historisch oogpunt' blijven eveneens gereserveerd voor 2.5.2 en hfdst. 4.
- 163) HIMM.nr. 4443: Torsten Bohlin, *Søren Kierkegaards Leben und Werden*. Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen. Im Einvernehmen mit dem Verfasser übers. von Peter Katz. Gütersloh 1925 (Bertelsmann), 242 pp. M. I Titel-Bild.
In de kop van Aalders' recensie prijkt een opvallende slordigheid: i.p.v. 'Leven en worden' staat: *Leben und Werken* !, terwijl de specificaties na de titel evenmin de moeite van het vermelden waard geacht worden.
- 164) HIMM.nr. 4455: Torsten Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihren geschichtlichen Zusammenhänge*. Aus den Schwedischen von Ilsa Meyer-Lüne. Gütersloh 1927 (Bertelsmann), XII + 592 pp. Toevoegingen na titel ook dit keer niet overgenomen door W.J. Aalders.
- 165) Henriksen (1951), p. 12: "The third point of view, that which has dominated Scandinavian research and according to which the individual works must be interpreted separately and their peculiarity be explained psychologically, can be scientifically defended by a well-founded distrust of Søren Kierkegaard's retrospective interpretations and the substantiated observation of changes in his view; this is indeed the reason why several theologians, among them Torsten Bohlin, have joined in the psychological study of Søren Kierkegaard."
- 166) Thulstrup (1969), p. 78: "Alles was Bohlin sagt, mag wohl richtig und seine Dokumentation untadelig sein, seine Problemstellungen sind aber nicht immer adäquat. Kann es, wie aus dem Folgenden hervorgeht, in den Untersuchungen Diems irreführen, dasz er bei Kierkegaard nur eine Methode finden will, so ist es gewisz ebenso irreführend, wenn Bohlin sozusagen ein System, sowohl eine ethische als auch eine dogmatische Gesamtanschauung zu finden sucht, die aufzustellen nicht im Interesse Kierkegaards lag, und dasz er für seine Untersuchung eine Perspektive wählt, die eine Ungerechtigkeit gegen die Intentionen Kierkegaards mit sich bringt."
- 167) Met de term 'generatie', en dus generatiegenoten duid ik niet zozeer de leeftijdgenoten van Bohlin aan, als wel degenen die vanaf het midden der twintiger jaren, tot aan 1950 Kierkegaardpublicaties op hun naam hebben staan.
Het gaat dan vooral om de Deen Geismar, de Zweed Åbo Lindström, en de Duitsers Hermann Diem, Walter Ruttenbeck, Emanuel Hirsch.

- Hieronder volgt een overzicht van hun debuutartikelen of -(vertaalde) werken:
- Torsten Bohlin: 1918; in Zweden: *Sören Kierkegaard. Drag ur Hans Levnad Och Personlighetsutveckling*.
 - 1923 in Duitsland: *Sören Kierkegaard und das Religiöse Denken der Gegenwart*.
 - Eduard Gelsmar, 1913 in Denemarken: *Principielle Synspunkter ved Bedømmelsen af Kierkegaards Kristendom*, in de periodiek *Studenterhjemmets Julebog* 13, 1913, p. 17-27.
 - 1923 in Duitsland: *Das Ethische Stadium bei Sören Kierkegaard*. Aus den Dänischen übersetzt und für deutsche Leser in den Anmerkungen ergänzt von Em. Hirsch, in: *Zeitschrift für System. Theologie* 1, Gütersloh 1923-1924, nr. 2, p. 227-300.
 - Walter Lindström, 1943 in Zweden: *Kierkegaards individualism*, in: *Svensk Teol. Kvartalskr.*, 19, 1943, nr. 1, p. 18-32 (in datzelfde jaar zijn dissertatie *Stadiernas Teologie. En Kierkegaard-Studie*).
 - Hermann Dlem, 1928 in Duitsland: *Methode der Kierkegaardforschung*, in: *Zwischen den Zeiten* 6, München, 1928, nr. 2, p. 140-171.
 - Walter Ruttenbeck, 1925: *Das Christusbild in seinen Grundzügen*, in: *Der Geisteskampf der Gegenwart* 61, Gütersloh 1925, n1, p. 5-12.
 - Emanuel Hirsch, 1927 in Duitsland: *Zum Verständnis von Kierkegaards Verlobungszeit*, 1. Stkck), in: *Zeitschrift f. Systemat. Theologie* 5, Gütersloh 1927, nr. 1, pp. 55-75.
 - (Cf. nog: Jean Wahl, 1930 in Frankrijk: *Le mysticisme de Kierkegaard*, in: *Hermes* nr. 1; *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris 1938 werd in 1939 door Bohlin gerecenseerd in *Svensk Teol. Kvartalskr.* 15, nr. 2, pp. 188-194).
- 168) Zie voor Geismar nog de mat. stukken (78, 79, 82, 83, 85) en voor Ruttenbeck mat.st. (86).
- 169) Zie noot 160.
- 170) *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur* (tot 1924: *Bergopwaarts*), hoofdredacteur: Prof. Dr. H.Th. Obbink, onder mederedactie van: Prof. Dr. M. van Rhijn (secretaris van de redactie), Mr.Dr. J.C. Baak, Prof. Dr. A.M. Brouwer, Prof. R. Casimir, Jhr.Mr. G.W. van der Does, Gerh. van Dijk, Ir. Daan Jansen, Prof. Dr. Ph. Kohnstamm, Prof. Dr. G. van der Leeuw, J. Petri, Mr.Dr. A.A. van Rhijn, Herman Rutters, Prof. Mr. Paul Scholten, Prof. Dr. A.J. de Sopper, J. van der Spek, Dr. J.A. vor der Hake, Prof. Dr. Wagenvoort, Prof. Dr. J. de Zwaan.
- Rasker (1974)⁴⁰⁾ brengt de signatuur van dit dagblad in verband met de 'latere ethischen': "Wel hebben de ethischen in het eerste gedeelte van de twintigste eeuw in hoge mate een stempel gezet op het theologisch denken aan de universiteiten. Zij hebben begrepen, dat de problemen van het moderne cultuurleven een uitdaging voor de kerk en in de grond der zaak theologische problemen zijn en zich in de doordenking van deze relatie met grote toewijding verdiept. Kenmerkend daarvoor was hun *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*....maar vooral de brochurereeks 'Synthese'....Het waren voor een groot deel dezelfde problemen, die ook hun tijdgenoten onder de modernen bezig hielden, met wie zij dan ook op menig gebied in een vruchtbare dialoog verkeerden of ook konden samenwerken, heel anders dan de verhouding was geweest tussen de grondleggers van beide richtingen in het midden van de negentiende eeuw." (a.w., p. 233-34).
- 171) HIMM.nr. 5336: Walter Ruttenbeck (titel). Berlin & Frankfurt a.d. Oder 1929 (Trowitzsch & Sohn) XII + 379 pp. - Neue Studien zur Gesch. der Theologie u. der Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg, St. 25; pp. 361-71: Bibliografie: I. Die deutsche Kierkegaard-Literatur. II. Skandinavische Kierkegaard-Literatur.

Het feit dat Ruttenbeck een dergelijke omvangrijke bibliografie onderdeel laat uitmaken van zijn studie, kan als prototype gezien worden van de modern-wetenschappelijke Kierkegaardreceptie-geschiedschrijving.

- HIMM.n.r. 5338: 'anonyme recensie', wat incorrect is; Himmelstrup interpreteert kennelijk de informatie 'A' als: anoniem.

- 172) Ruttenbeck, Walter (1929)¹⁷¹⁾: *Sören Kierkegaard. Der Christliche Denker und Sein Werk* :

p. 290: "Schrempf will zu dem existentiellen Kern der Gedanken Kierkegaards vordringen....

p. 291:Aber die Paradoxien des persönlichen Gotteserlebens sind existentielle Paradoxien und nicht solches des Intellektus, der Theorie. Leben und nicht Theorie! Erleben und nicht Theologie! Kierkegaard, der Prophet eines *Glaubens ohne Dogmen*, ohne Theologie und darum eines 'Glaubens', der das Gepräge der *Existentialität* trägt.

Im Laufe der Jahre ist die Kritik, die Schrempf an Kierkegaard übt, immer schärfer geworden: Kierkegaard - "ein unfreier Pionier der Freiheit" (*Mit einem Vorwort von Harald Höffding 1907). In seinem letzten grossen Werk wendet Schrempf sich vor allem gegen Kierkegaards Auffassung vom Gedanken des "*subjektiven existentiellen Denkens*"

Konsequent zu Ende gedacht, führt der Existenzgedanke zu einer Anschauung jenseits der Theologie, ja *jenseits - des "Glaubens"*. Recht verstanden, ist Kierkegaard der Wegbereiter dieser Anschauung: indem er nämlich das Christentum "ernster nahm, als es jemals war", führte er es "ad absurdum". Nun ist die Bahn frei für ein richtiges Verständnis der Existentialität: Existenz und nicht Theologie, *Existenz und nicht Glaube!* Wirklichkeit und nicht Möglichkeit!

- 173) Neben den an der Theologie irregewordenen Theologen tritt der atheologische kritische Philosoph. Ebenso wie Schrempf wird auch Eberhard Grisebach* (*= vgl. bes. "Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung" 1924 und "Gegenwart. Eine kritische Ethik" 1928) vom Existenzgedanken her zu einer Kritik Kierkegaards geführt; ebenso wie Schrempf sieht auch Grisebach das Problem, an dem Kierkegaard scheitert, in dem Begriff des 'existentiellen Denken'."

- 174) Ibidem, p. 296: "Wenden sich somit Schrempf und Grisebach in der Absicht, die Bedeutung des Kierkegaardschen Existenzgedanken zu sichern, gegen die Verwendung des Theologen Kierkegaard, so ist ihnen gerade für dieses ihr Anliegen neuerdings ein Bundesgenosse und Kritiker zugleich in *Hermann Diem* entstanden."

- 175) Ibidem, p. 304: "Barth und seine Freunde werden nicht müde, immer die "*Distanz*", die "qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch", die "Unaufhebbar gesetzte Schranke", die "Diskontinuität von Gott und Welt", den "Ur dualismus", den "absoluten Gegensatz" zu betonen."

p. 309-310: "Die Dialektik wird bei Kierkegaard ergänzt durch eine Zusammenschau, wie sie im Glauben unmittelbar enthalten ist. "Nur die Wahrheit, die *erbaut*, ist Wahrheit *für mich*"! Der Dualismus ist durch den ihm korrespondierenden Monismus zu ergänzen: neben die Trennung von Gott und Mensch tritt die Verbindung. Barth hat nicht den ganzen, er hat einen vereinseitigten Kierkegaard.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die *Theologie Karl Heims*, so ist deutlich, dass sowohl Heim wie Barth als leitende Idee bei Kierkegaard den absoluten Abstand zwischen Gott und Mensch betrachten."

Het is interessant om te zien hoe deze 'vereinseitigte Kierkegaard' figureert in een aantal religieuze gedichten van Jacqueline van der Waals:

Van der Ent (1983)22f), n.a.v. 'Gethsemané', 'Duisternis', 'Avondvrede', 'Godsverlangen' (in: *Iris* 1918):

"....en in verband hiermee (met de zgn. 'schriftuurlijke gedichten' - vdB) is het merkwaardig, dat de God over wie de religieuze gedichten spreken en naar wie het verlangen van de ik-figuur uitgaat, een verborgen God is. De God die zich toen openbaarde is nú een Deus absconditus geworden. Dit is geheel in de geest van Kierkegaard die Jacqueline van de Waals bestudeerd had en over wie ze in 1920 een studie schreef....Van dit liefdesverlangen tot de verborgen God getuigen veel verzen....Wil men van mystiek spreken dan is het objekt waarmee de versmelting plaats vindt de afwezige God, de Deus absconditus." (a.w., pp. 57-58).

- 176) Ibidem, p. 318-319: "Verwendet somit gerade diese Gruppe von Theologen in besonderer Weise Gedanken Kierkegaards zum Aufbau ihrer existentiell-dialektischen Theologie, so meint doch auch wieder gerade ein Theologie, der in einer gewissen Berührung mit diesem Kreise steht, mit dessen theologischer Anschauung Barths letztes Werk ganz unverkennbar zusammenklingt, die Benutzung jener Gedanken *ablehnen* zu sollen, und das deshalb, weil es das vornehmliche Anliegen einer Theologie, die wirklich diesen Namen verdient, sein müsse, eine "dogmatische" Einstellung einzunehmen. Dieser Theologe ist *Erik Peterson*. Peterson entwickelt seine Absicht über das Wesen der Theologie ganz ausdrücklich im Gegensatz zur religiösen Anschauung Kierkegaards. Kierkegaard hat den Gedanken der Existenz völlig misverstanden und somit gar nicht erfasst, was Glaube ist....Bei Kierkegaard haben wir es mit *Mythen* zu tun und nicht mit Theologie."

- 177) Ibidem, p. 320: "Im Blick auf die gegenwärtige Situation und eine unter Kierkegaardschem Einfluss stehende Theologie heisst das aber: die Offenbarung darf *nicht Paradox* sein. "Wenn die Offenbarung dagegen Paradox ist, dann gibt es auch keine Theologie."

Und so versucht denn Peterson eine Theologie aufzubauen, die als Gegenstand Gegebenheiten hat, die unzweideutig erkannt werden müssen, dogmatische Gegebenheiten...."Erst durch das Dogma wird die Theologie aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften gelöst, aus dieser Umgebung von Weltgeschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte, Lebensphilosophie und wie das alles heisst, befreit" (*Was ist Theologie?* S. 23). Wo aber Dogma ist, da muss Kirche sein als die Instanz, die die "Lehrgewalt" inne hat....

Unmittelbar kommt Peterson damit in die Nähe *katholischen Christentums*. Unbedingte Lehrgewalt der Kirche, starrer Autoritätsbegriff!"

- 178) Ook Wolfdietrich von Kloeden (1987)^{34g}) in Vol. 15 van de *Bibliotheca Kierkegaardiana*) wijdt een paragraaf (pp. 43-48) aan 'Theodor Haeckers Mitarbeit im 'Brenner' und die Folgen'. Interessant zijn in dit verhaal van von Kl. vooral twee zaken: de rol van het tijdschrift, en de puntsgewijze samenvatting van Haeckers voorbehoud t.a.v. Kierkegaard:

"Es ist ein wechselseitiger Glücksfall, dass im Februar 1914 Theodor Haecker als ständiger Mitarbeiter für die Zeitschrift der "Brenner", die durch Julius von Ficker hinausgegeben wird, das Gedankengut SKs dort hineinbringt. Er beginnt mit der Übersetzung von *En Literair Anmeldelse* (1846), der die von der Rede "*Paelen i Kjøder*" (1844, beide im Brenner-Verlag Innsbruck) folgt. Es ist die Zeit, wo noch bis zu seinem Tode im Oktober 1914 der junge und berühmte Dichter Georg Trakl für den "Brenner" schreibt.

Dem österreichischen und deutschen Publikum werden so zum ersten Male in grösserer Dichte die Reden u.a. von SK zusammen mit Gedichten von Trakl

sind natürlich verschiedene literarische Formen; aber beider Werke tragen den Stempel jener Feingefühligkeit und Hellhörigkeit, die nur das "Dennoch" im Leiden ermöglicht.

Programmatisch sind Haeckers berühmte Vor- bzw. Nachworte zu den einzelnen Übersetzungen. Jene bestimmen mehr und mehr den genuin christlichen Aussagecharakter der Zeitschrift und des Verlages. Nach dem Bekenntnis von Julius von Ficker hat bis 1915 der "Brenner" zwei grosse Aussagekomplexe gehabt: (a) den fernöstlichen mit Laotse im Mittelpunkt, (b) den christlichen mit SK im Mittelpunkt....Nach dem Wiedererscheinen 1919 wird die Linie dann nur im christlichen, später christlich-katholischen Sinne bestimmt. In den zwanziger Jahren aber ist es Haeckers ständiges Hinweisen auf SK, das den "Brenner" zum massgeblichen christlich-literarischen Blatt macht, das grossen Einfluss auf das literarische Deutschland hat (R.M. Rilke, Ludwig Wittgenstein u.a.)....Karl Jaspers z.B. beruft sich ausschliesslich in seiner Kierkegaard-orientierung für die Tagebücher auf Haeckers Ausgabe....

Haeckers eigene Beschäftigung mit SK führt ihn schliesslich zum Katholizismus. Es ist der schon von Diem gekennzeichnete Gegenweg zu C. Schrempf. Haeckers Stellung SK gegenüber ist enthusiastisch. Das hindert ihn aber nicht, eine Grenze da zu ziehen, wo SK vermeintlich in ein subjektives Existieren ausufert....Legt man vor allem die Rede (Sören Kierkegaard, die er 1924 in Zürich gehalten hat - veröffentlicht u.a. in *Christentum und Kultur*, München 1927, pp. 66-114) zugrunde, so können folgende Vorbehalte Haeckers dem grossen Dänen gegenüber herausgefiltert werden (stichwortartig):

1. SKs Verkennung der Geduld Gottes.
2. Diese Verkennung macht SK teilweise zum Rationalisten!
3. Dadurch kann er das Wesen der Sakramente nicht mehr verstehen, in "welchen die Kraft Gottes ist" (Rede, p. 100).
4. SK glaubt nicht mehr an das Sakrament der Kindertaufe.
5. SK muss von seinem Standpunkt her schliesslich die Ehe verwerfen.
6. Der "grosse geübte Dialektiker" verkennet "die Dialektik der Kirche" vollständig (Haecker, Rede p. 100)....

Das sind Vorbehalte, die katholischerseits immer wieder an SKs Werk herangetragen werden, die aber von SKs Gesamtintention her nicht stichhaltig sind (vgl. die theologische Begründung der Ablehnung von Konfirmation und Kindertaufe auch in meiner Abhandlung: "Die Taufe" in "Theological concepts in Kierkegaard", *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 5, Kbh. 1980, pp. 228-240!)." (a.w. pp. 43-46).

179) Rutenbeck (1929)¹⁷¹⁾, pp. 322 t/m 325 = noot 276.

180) Ibidem, p. 325: "Der Angriff war nur möglich, weil K. "festhielt am protestantischen Kirchenbegriff", demgemäss Kirche nur die "Ansammlung der einzelnen Glaubenden, d.i. Christsejenden", bedeutet: die Erkenntnis, dass "die einzelnen" das Ideal nicht erreichen, musste mit Notwendigkeit zur Kritik an der "Kirche" führen. Die Anklage K.s, dass das Christentum nicht mehr da sei, weil es nicht existentiell gelebt wird, hat darin seinen Grund, dass im Protestantismus die "fides formata" durch das "sola fide" ersetzt ist. Konsequenterweise hätte K. "Orden und Klöster" stiften müssen. Konsequenterweise hätte er - konvertieren müssen! Die Anschauung K.s bedeutet die Auflösung der "protestantischen Prinzipien"....Der Protestantismus weisz mit solchen Geistern nichts anzufangen; sie stossen einander ab, und von der steten Abstoszung empfangen diese Geister selbst Zug und Gepräge, wodurch sie dann auch ihrerseits abstoszend wirken" (a.a.O.)."

Dit is duidelijk Ruttenbecks presentatie van de inhoud van het eerste katholieke Kierkegaard-artikel in een Duits tijdschrift, en niet zijn eigen mening over Kierkegaards verhouding tot het katholicisme.

- 181) In de uitbreiding van noot 276 op p. 374 geeft Ruttenbeck eveneens een presentatie van Przywara: "P. geht davon aus, dass im Mittelpunkt des Lebens und Seins K's "das Regina-Olsen-Erlebnis" steht, und zwar ist dieses "nicht persönlicher Zufall, sondern metaphysisches,dogmatisches Symbol"; es symbolisiert sich nämlich in Regina Olsen das "Marienbild K's.". Von der Mariologie aus enthüllt sich das Geheimnis K's."

In plaats van de conclusies van Przywara te beamen, zoals Von Kloeden suggereert, besluit Ruttenbeck zijn uiteenzetting juist met kritiek op P.:

"....Aber ebenso falsch ist es doch auch, eben darin eine spezifisch katholische Tendenz zu sehen. Die These P's baut sich auf einer völlig unrichtigen Vorstellung von dem, was lutherisches Christentum ist, auf. Gerade das ist für "ursprüngliches Luthertum" charakteristisch, dass es eben nicht die "Allwirksamkeit Gottes zur Alleinwirksamkeit" "steigert"; gerade das, was P. ihm abspricht, will das Luthertum: "eine Überwindung der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in eine solche von Seiner Allwirksamkeit, die die Eigenwirksamkeit des Geschöpfes nicht nur zulässt, sondern fordert"....P. beachtet nicht den Unterschied zwischen Luthertum und Reformiertentum....Es ist durchaus falsch, Luther lediglich von "de servo arbitrio" her verstehen zu wollen." (a.w. pp. 375-76).

- 182) Ibidem, p. 373: (Naar aanleiding van 'Heideggers Verhältnis zu K.'): "H. würdigt ausführlicher die Bedeutung K.s im Gesamtzusammenhang des menschlichen Denkens überhaupt; vgl. etwa S. 53/4: "Und zwar ist für uns in der augenblicklichen Situation K. wegweisend, dessen Protest aus den Quellen des paulinischen Christentums gespeist wird. Ja, er wird in unserer Betrachtung geradezu der Umkehrpunkt in der Entwicklung des neuzeitlichen Menschen....Diese Identifizierung von Glauben und konkretem Denken, die Paulinisierung des Menschen, das Klammern an das Paradox lehnen wir strikt ab...."

- 183) Franken, J.C. (1932): *Kritische Philosophie und Dialektische Theologie . Prolegomena zu einer philosophischen Behandlung des Problems der christlichen Gemeinschaft*. Amsterdam, H.J. Paris.

- 184) Schilder, K. (1933): *Zur Begriffsgeschichte des 'Paradoxon'* . Mit besonderer Berücksichtigung Calvins und das Nach-Kierkegaardschen 'Paradoxon', Kampen, Kok.

- 185) Voor de jaren dertig:

1931: *Pascal en Kierkegaard*, door P.J. Molenaar, in: *Stemmen des Tijds* (Utrecht), dl. I, pp. 580-594.

1933: (reeds genoemd:) Aalders' artikel in de *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* , Afd. Letterkunde, deel 75, Serie A, pp. 230-68.

1933: *Dogma en existentie* (pp. 21-27: 'Existentie bij Kierkegaard'). A'dam, H.J. Paris, door Willem Leendertz.

1934: *Sören Kierkegaard* door (anoniem), in: *Nederlands Tijdschrift voor Psychologie* (A'dam), nr. 1-2.

1934: *De psychologie van Kierkegaard* , door Gerardus van der Leeuw, in: *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 4, A'dam, pp. 150-166.

1936: *Kierkegaard, Sören Aabye. Deensch godsdienstphilosoof*, door F.W. Pauwels, in: *De Katholieke Encyclopaedie*, pp. 269-70.

1937: *Het protestantisme; Sören Kierkegaard*, door: R.R. Post, in: *Handboek der Kerkgeschiedenis*, 3e uitg., § 226, p. 186.

- 1937: *Kierkegaard en de "existentieele" psychologie*, door P.H. Esser, in: *Nederlands Tijdschrift voor Psychologie*, nr. 5, A'dam, pp. 335-362.
- 1939: *Kierkegaard en de hedendaagsche existentialisten* door A. de Waelhens, in: *Tijdschrift voor Philosophie*, nr. 1, Gent, p. 827-851.
- 1939: *Sören Kierkegaard*, door T. Dokter, in: *Onder eigen Vaandel*, Wageningen, nr. 14, pp. 37-56.
- 1939: *'Etudes Kierkegaardiennes'* van Jean Wahl door Amy van Marken, in: *Het Kouter* nr. 4
- 186) 1. *Angst*. Het begrip Angst, een eenvoudig, psychologisch, wegwijzend onderzoek in de richting naar het dogmatisch probleem van de erfsonde door Vigilius Haufniensis/Sören Kierkegaard. Uit het Deensch vertaald door S. van Praag - Amsterdam, De Gulden Ster, 1931, 211 pp. (HIMM.nr. 1265; nr. 1266: rec. door Aalders in NTS, 1931).
2. *Vrees en beven*. Sören Kierkegaard. Uit het Deensch met de noten van A.B. Drachmann [vertaald] door S. van Praag - Amsterdam. De Gulden Ster (Putten, C.J. Terwee), 1932, 156 pp.
(Himm.nr. 1267) o.a. een rec. in 'Boekengids', 1932, no. 9950, Antwerpen! (niet in Himm., zie Grit: no. 1554).
3. *Uit de dagboeken* / van Sören Kierkegaard. Gekozen en bewerkt door Roel Houwink. Aan de nagedachtenis van G.J.A. Jonker. Baarn, Bosch & Keuning, 1935, 38 pp.
(HIMM.nr. 1271).
4. *De Leerschool van het lijden* / Sören Kierkegaard. Nederlandsch van Roel Houwink. 's-Gravenhage, J.N. Voorhoeve, 1936, 32 pp.
(HIMM.nr. 1272) recensie in de 'Boekengids', 1937, no. 16.114, Antwerpen! (niet in Himm., wel in Grit: no. 1556).
5. *De lelie des velds en de vogel des hemels* /Sören Kierkegaard. Vertaald uit het Deensch door H. Alma. Met een inleiding (p. 5-10) door W.J. Aalders. Rotterdam, A. Voorhoeve v/h J.M. Bredée, 1937, 95 pp.
(HIMM.nr. 1276) recensie in de 'Boekengids', 1937, Antwerpen!, no. 16.115 (niet in Himm.).
6. *Over de naastenliefde* / Sören Kierkegaard. Vertaald door Roel Houwink. Amsterdam, W.m. Holland, 1937, 63 pp.
(HIMM.nr. 1277).
7. *Weest daders van het woord!* Een woord voor den tegenwoordigen tijd ter overdenking aangeboden/door Sören Kierkegaard. Nederlandsch van Roel Houwink. Den Haag, J.N. Voorhoeve, 1938, 79 pp.
(HIMM.nr. 1280).
8. *De dood in de pot*. Bezwaren tegen de geesten van vervlogen tijden in "het gebonden en gedragen woord der Kerk", voorgedragen door een uit de zonen der profeten. Met een woord vooraf/door Sören Kierkegaard en een certificaat van echtheid. Putten, C.J. Terwee, 1939, 95 pp.
Index: Grafwaarts; Op den Doodenakker; Het Schemeruurtje; Aan het krankbed; de dogmaticus: In den Tempulum Salomonis.
9. *Enkeling en menigte*. Een woord voor alle tijden/Sören Kierkegaard. Nederlandsch van Roel Houwink. Amsterdam, Holland, 1939, 95 pp.
(HIMM.nr. 1281).
- 187) P.G.J. Korteweg (drs. Litt.; redacteur der '*Nieuwe Rotterdamsche Courant*'): Hfdst. 9, Letteren, pp. 269-320, van *Geestelijk Nederland, 1920-1940* 33e), pp. 271-76: "Nu zal het intellectualisme zelden de drijvende kracht zijn van een letterkundige beweging,

maar de telkens weer tot uiting komende vijandschap tegen een leef- en schrijfwijze waarin het verstandelijke element domineert ten koste van intuïtie, levenshonger, doodsdrijf, religie en fantasie, is voor deze periode toch wel een zeer opvallend verschijnsel. Afkeer van het intellectualisme, het is een negatief element, dat aan de stromingen van deze periode gemeen is. De gangbare verklaring ervoor, namelijk dat de mensheid tijdens de eerste wereldoorlog het definitieve bankroet ontwaard had van de rationalistische vooruitgangsidee, is ten dele zeker juist. Maar het feit, dat men ook bij jonge kunstenaars, die het fiasco van de oorlog van 1914 niet bewust hebben meegemaakt, een dergelijk anti-intellectualisme aantreft, doet veronderstellen, dat hier meer dan een oorzaak gewerkt heeft. Vóór 1914 behoorde verreweg het grootste deel der belangrijke literaire kunstenaars hier te lande tot de kringen der wetenschappelijk ontwikkelden. Na 1918 neemt het getal der half-ontwikkelden in de letterkundige wereld (in de gehele wereld trouwens) sterk toe. Het overwicht van de wetenschappelijk ontwikkelde groep, die tevens in hoofdzaak één sociale groep had gevormd, wordt geringer."

anti-akademisme geworteld is in minderwaard-gevoelens ("bij de Ortegaanse horden echter, bij de tot schijn-cultuur gekomen gebrekkig ontwikkelden, is het ressentiment en de daaruit voortvloeiende verheerlijking van het "gezonde verstand" en van het natuurlijke gevoel bijzonder opvallend."), maar wel dat de meeste tijdschriften, ook die waarin het intellect sterk vertegenwoordigd was, toch herhaaldelijk hun achterdocht deden blijken tegen "een akademisme, dat door het bezadigde universitaire leven hier te lande stellig bevorderd werd."

NOTEN EN AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK 3

- 188) Haitjema, Th.L. (1926): *Karl Barth* (Wageningen), p. 156.
- 189) De Jong, Otto J.: *Geschiede des Protestantismus in Frankreich und den Niederlanden*, in: *Die Kirche und ihrer Geschichte. Ein Handbuch*; herausgegeben von Bernd Möller; Band 3, Lieferung M2. O.E. Strasser-Bertrand und Otto J. de Jong. S M 193-235.
- 190) Bron: Uitkomsten der 3e Volkstelling, 19 november 1849; § 6. 'Indeeling der bewoners naar de godsdienstige gezindheden, p. IX.
- 191) Rasker, A.J. (1974)⁴⁰: *De Nederlands Hervormde Kerk vanaf 1795. Haar Geschiedenis en Theologie in de 19e en 20e Eeuw*. Kampen, Kok; p. 446.
- 192) Kolff, D.H.A. (1984): *De republiek, een historisch overzicht*, leereenheid 6 van de Oriëntatiecursus Cultuurwetenschappen (C 01112), Open Universiteit, Heerlen; Boek I, p. 131.
- 193) Berkel, K. van (1984): *Het religieuze leven in de republiek*, leereenheid 11 van de Oriëntatiecursus Cultuurwetenschappen (C 01112), Open Universiteit, Heerlen; Boek II, pp. 73-79; p. 86.
- 194) Huizinga, J. (1984)⁶: *Nederland's beschaving in de Zeventiende Eeuw (Een schets)* en *Hugo de Groot en zijn eeuw*. Groningen, Wolters Noordhoff - Open Universiteit; Hoofdstuk III, p. 62.

Verder vinden we op p. 70: "Zo handhaafde zich het Calvinisme, gezuiverd van de Arminiaanse ketterij, in zijn positie als Kerk van de Staat, die toch niet Staatskerk was. De openbare ambten waren voortaan slechts voor hen, die de formuleren van Dordt aanvaardden, doch zonder dat die regel in de staatswet zelf in de vorm van een eed of 'Test' was vastgelegd.

Alweder dat vermijden van het al te scherp omliggende (*), zo typisch voor het wezen van de Staat. Het systeem, dat de kerkelijke verhoudingen

bepaalde, kon noch volledige godsdienstvrijheid noch principiële verdraagzaamheid heten. Het was een praktijk, die met een oogje toedoen en af en toe enige omkoping het lot van de gezindten, die buiten de officiële Kerk stonden, zeer draaglijk maakte. De katholieke eredienst gold formeel als verboden, maar iedereen wist de schuilkerken te vinden. Zelfs de uitsluiting van ambten liet uitzonderingen toe (*), inzonderre als er in enkele provinciën nog wel adellijke katholieke rechters werden toegelaten, terwijl in het leger de katholieke adel zelfs een plaats van enige betekenis innam. De protestantse dissenters, Doopsgezinden en Lutherse, leden nauwelijks (*) onder die uitsluiting, want zij begeerden geen ambten, evenmin als de Joden." (* vet door vdB)

- 195) Flolet, Armand O.F.M. (1953²): *Een kerk in onrust om haar belijdenis* - Een fenomenologische studie over het ontstaan van de richtingenstrijd in de Nederlandse Hervormde Kerk. Nijkerk, Callenbach; p. 26:

"De gereformeerde Kerk was de staatskerk van de Nederlanden, in naam een Kerk, in feite Staatsorgaan. De magistraten beriepen meestal de predikanten, werden personen, die hun niet welgevallig waren of zetten anderen af. Op de provinciale Synoden hadden de gecommiteerden der Staten de leiding, de Staten mengden zich in leerkwesties, schreven biddagen voor en viering van kerkelijke feesten, bepaalden wanneer en waarover gepreekt moest worden, soms zelfs de duur. "Letterlijk in alles wat de Kerk deed, had de overheid de hand." ..."

- 196) Mönnich, C.W. (1962), in: *Geschiedenis van de Kerk in Nederland*, door A.G. Weiler, O.J. de Jong, L.J. Rogier, C.W. Mönnich. Utrecht, het Spectrum (Aula 100); pp. 237, 257.

- 197) Noordenbos, O. (1976⁶): *Romantiek en Réveil*, hfdst. 21 (pp. 454-470) van *De Lage Landen bij de Zee* door Jan & Annie Romein. A'dam, Em. Querido's uitgeverij b.v.

Noordenbos verwijst voor wat betreft de term 'de grote ongenietbare' naar Johan Huizinga.

Zie verder: *Erflaters van onze beschaving. Nederlandse gestalten uit zes eeuwen* (1976¹¹; A'dam, Em. Querido) door Jan en Annie Romein; de hfdstukken 'Willem Bilderijk - Gefnuikt genie' en 'Gijsbert Karel van Hogendorp - 1762-1834, Lof der Eerzucht' (pp. 567-618).

Zie ook: Kluit, M. Elisabeth (1970): *Het protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten. 1815-1865*. Amsterdam, Paris: pp. 64-79.

- 198) Kluit, (1970), Idem, pp. 204, 205:

"Allard Pierson schreef in zijn 'Oudere Tijdgenooten': "Groen is gekomen, waar hij is gekomen, aan een vrouwelijke hand".

Dit is waar, Elisabeth M.M. van der Hoop, Groen's Betsy, was een overtuigende Christin, maar zonder een zweem van zelfverzekerdheid....Samen met haar vriendin Caroline de Clercq-Boissevain richtte zij een naaischool op (mei 1831) voor behoeftige meisjes....Het was door het toedoen van zijn vrouw en haar vrienden de Clercq, dat Groen zijn intrede deed in de Réveilkring. Het werk in Brussel (waar hij kabinetssecretaris was van Willem I - vdB) aan hem begonnen door Merle d'Aubigné (hofprediker - vdB), werd in Den Haag voltooid."

- 199) Rasker⁴⁰) p. 110:

"Zoals er geen tegenstelling bestaat tussen het Oude en het Nieuwe Testament, zo ook niet tussen wet en evangelie; alleen tussen misbruik van de wet en daarmee gepaard gaand misverstand van het evangelie. Dat is de grondgedachte van de door Kohlbrügge op zijn catechesaties gebruikte 'Vragen en antwoorden tot opheldering en bevestiging

van den Heidelbergischen Catechismus', waarin, aan het begin van de uitleg van het derde deel, 'Van de dankbaarheid', de veel geciteerde vragen en antwoorden staan:

Vr. Wat is het dankbaarste schepsel Gods? Antw. De hond. Vr. Waarin zal dan Uwe dankbaarheid bestaan? Antw. Dáárin, dat ik bij de genade blijf, gelijk den hond bij zijn meester...."

- 200) Verder zij verwezen naar de hoofdstukken X en XI van Raskers boek, waaraan ik de gegevens inzake D. Chantepie de la Saussaye en J.H. Gunning Jr. grotendeels heb ontleend.

- 201) In 1926 verscheen te Baarn: *Nieuwe Theologie (De School van Barth)*, door D. Tromp, Ph. Kohnstamm en O. Noordmans. In 'Kritische Theologie' onderzocht Tromp de wijsgerige onderstellingen van Barth, terwijl Kohnstamm Barths denken 'modern agnosticisme' noemde. Noordmans' artikel 'Zwitserse Theologie' werd, met geringe wijzigingen, herdrukt in diens *Geestelijke Perspectieven* (pp. 37-67), A'dam, 1930.

- 202) Evenals bij Noordmans is bij Haitjema een belangrijk aanknopingspunt aan Barth: dat de interesse niet is bij de continuïteit van het menselijk subject, maar bij wat het Goddelijk subject doet. Bij Barth is de gelovige mens de eerst bewogene, de van God gekende. Barth en Kierkegaard worden door Haitjema afgewezen voorzover in hun denken de enkele mens voor God te zeer geïsoleerd komt te staan.

De opvatting van een verbondstheologie (Haitjema) conflicteert met Kierkegaards overspanning van het geloofscriticisme.

Van wat nu gedurende de gehele 19e eeuw in de gereformeerde gezindte voor wat betreft 'verbond' en 'uitverkiezing' centraal gesteld werd, nl. de Dordtse leerregels, zag Haitjema het accent verschuiven van die verkiezende God naar de verkozen mens (Rasker, p. 266).

Volgens Rasker moet er ter correctie van deze visie op gewezen worden, dat het hier óók om een kwestie van existentieel denken gaat. De 'bevinding', waarvan de Dordtse Leerregels getuigen, heet een centrale kwestie in de taal van de Bond te zijn. Het gaat, in tegenstelling tot 'voorwerpelijke' prediking, om 'onderwerpelijke' (lees: bevindelijke) prediking:

"Van de prediker wordt verlangd, dat hij het onderwerpelijke bij elke tekst waarover hij waagt te preken, in het licht stelt in de vorm van een getuigenis. Bij geloven behoort 'ervaren' - in tegenstelling tot een neiging tot wat als scholastiek preken bij de confessionelen wordt gevoeld. Van Ruler heeft erop gewezen, dat dit onderwerpelijke samenhangt met het piëtistische waarheidsbegrip....'Wahrheit als Begegnung'. De waarheid is niet puur objectief, zij geschiedt ook op de wijze der gevormde en te vormen existentie Daarbij behoort een enorme eeuwigheidsernst in de tijd - deze is niet een bodemloze subjectiviteit maar juist radicale objectiviteit, waarbij de mens op God teruggeworpen wordt...." (Rasker p. 266).

Tot besluit van dit excurs over de 'bevindelijke waarheid' laat ik nog een fragment uit Floet (1953) volgen:

"....een ander gedeelte heeft zich een tehuis gezocht bij de Gereformeerde Bond, die vanaf het begin de trekken vertoonde van de bevindelijke gevoelsvroomheid van het sectarisch christendom. Deze piëtistische inslag, die zich uit in tal van schibboleths, de geheel eigen aard van prediking en uitdrukkingen, vindt zijn oorsprong in een sterke beleving van de praedestinatie, waardoor de volle nadruk komt te liggen op de vrome en uitverkoren mens en de bevrediging van zijn individuele religieuze gevoelens. Dit religieus individualisme moest noodzakelijk uitmonden in het begrip van de vrije Kerk. Niet de Christus en de gemeenschap van de gelovigen staan hier op de voorgrond, doch de uitverkoren belijder, die zich tot versterking van zijn

praedestinatie-bewustzijn met anderen, die zich uitverkoren weten, aaneensluit. Dit kerkbegrip mist de oecumenische openheid." (a.w., p. 186).

NOTEN EN AANTEKENINGEN BIJ HOOFDSTUK 4

- 203) Romeln, Jan en Annie (1976⁶), *De lage landen bij de zee - een geschiedenis van het Nederlandse volk*. Geïllustreerd met 130 afbeeldingen. Amsterdam, Em. Querido's Uitgeverij B.V., p. 545: "Want de eigenlijke, samenhangende beweging van Tachtig, dat wil zeggen de revolutionaire periode waarin de Tachtigers onder leiding van Willem Kloos met hun strijdschrift *De Nieuwe Gids* hun taak van de modernisering van het Hollandse geestesleven volbrachten, omspande nauwelijks een tijdvak van negen jaar (1885-1894). Toen spatte de kring uiteen in die deels persoonlijke, deels principiële conflicten waaraan meer gemeenschappen wier taak voltooid was, bezweken zijn. Dat die gemeenschappelijke taak zo spoedig ten einde liep, kwam ten dele voort uit het karakter van de beweging zelf, ten dele uit de tijd waarin zij zich voordeed. Uit de tijd: immers de beweging was, gelijk de soortgelijke, iets vroegere culturele vernieuwing in de Scandinavische landen genoemd wordt een 'moderne doorbraak', dat wil zeggen een korte, hevige actie waarmee een Europese achterstand werd ingehaald: 'de deur van binnenuit open gooien', zei de Deense criticus Georg Brandes. 'Nederland hoog opstooten in de rij der volken', zo heette dat in Van Deyssels klarenentaal. Uit het karakter der beweging: immers gelijk het economisch liberalisme zich in hoofdzaak gesteld zag voor een taak van ruim baan maken, het afbreken van belemmerende gilderechten, tradities en overheidsinmenging om daarna de industriële opbouw over te laten aan het particulier initiatief en de vrije concurrentie, zo was ook de taak die de dragers van het culturele liberalisme bond er een van afrekenen met het verleden ter verovering van een vrijheid die niet dienstbaar werd gemaakt aan een nieuw algemeen cultuurideaal, maar naar de geest van het liberalisme aan ieders individuele idealen van schoonheid en menselijkheid."
- 204) Nauta, L.W. (1981) *De gerealiseerde utopie en andere sociaal-filosofische stukken*. Amsterdam, Van Gennep.
- 205) Medina, Angel (1979): *Reflection, time and the novel - Toward a communicative theory of literature*. London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul. Hfdst 5:
- In het vijfde hoofdstuk: 'Kierkegaard's narrative reason' geen spoor van de stichtelijke werken van Kierkegaard!; zelfs niet het opperen van de mogelijkheid, dat in de niet-pseudonieme, 'direkt-mededelende' geschriften van Kierkegaard evenzeer voor literatuur-wetenschappelijk onderzoek toegankelijke, narratieve aspecten schuilgaan. Evenmin in dit boek de vraagstelling: "Bestaat er ook narratieve irrationaliteit?"
- 206) II. 1930-1940
It is unquestionable that the serious study of SK in Holland began only after the introduction of dialectical theology (Barth, Brunner) and philosophy of existence (Jaspers, Heidegger). Both trends of thought aroused much interest among theologians and philosophers and it is in this movement that a deeper interest in SK awakened. The book of Leendertz remained an isolated phenomenon until the thirties. It was the merit of W. Aalders, professor of philosophy of religion at the University of Groningen, that he called attention to the use of the word existence in existential philosophy and dialectical theology and pointed out that this use went back as far as to SK: *Het woord existentie in het moderne wetenschappelijke spraakgebruik* (The word existence in modern scholarly language. Amsterdam 1933).
At the same time two voluminous doctoral dissertations were published which did not deal with SK explicitly, but recur to SK for the elucidation of their problem: J. Chr.

Franken, *Kritische Philosophie und dialektische Theologie* (1932); Klaas Schilder, *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon* (1933). Both books are written in German but the authors were Dutch and published their books in Holland. The coming years brought two books of excellent quality, both written in Dutch and on a level of understanding which gives them a place in international literature on SK.

In 1936 appeared *De Structuur van Kierkegaard's Oeuvre* (The structure of K's Works) by T. Dokter. He sees SK as a man who had no other intention than to show the way how to become a Christian. He expounds five themes in the writing of SK: The motivation (how to become a Christian), the method (Socratic maieutics), the form (pseudonyms and categories), the signature ("den Enkelte" (The single individual) writing for "den Enkelte"), the basic idea (the relation between God and the single individual in faith).

In 1940 A. van Dijk published *Perspectieven bij Kierkegaard* (Perspectives in K). The author deals with SK as an author who is helpful in positing fundamental problems and in giving a direction for their solution. It is this basic idea which causes the author to confront SK with Hegel and Nietzsche very often. Above all SK is for him the man who tries to bring his reader to his own self, who does not prescribe how one is to think but who tries to liberate the thinking of his reader.

There are two aspects in the interest in SK in these years: the scholarly aspect, to which belong the studies indicated above, and the popular aspect which is of interest concerning a broader spreading of SK' ideas among the average reading public. Prof. M van Rhijn is owed a great debt in this process for his little book *Søren Kierkegaard* (1941).

Important of course are the translations. *The Concept of Anxiety* (1931) and *Fear and Trembling* (1932) were translated in this period by S. van Praag. This translation is the first non-theologian one. He is a "humanistic" novelist, who translates very well from the original text. In 1937 appeared for the second time a translation of *Lilien paa Marken og Fuglen under Himmelen. Tre gudelige Taler* (1849), this time by A. Alma and directly from the Danish.

In the same period the Protestant poet Roel Houwink published five little books with translations from SK (1935-1939). The first of them contains translations from the *Papirer*. The others present some of the *Taler* and *Den Enkelte*, published by SK in 1851. The translations by Houwink are meant for a broad public. They are published in very nice editions and written in a splendid style. They have played an important part in the making SK known to a broader Protestant public. The shadow side is that they are translated from the German without indication of the German translation and that the translations are sometimes rather far from the original text.

In these years in some scholarly reviews an interest in SK is shown by psychologists and psychiatrists. The best example of this interest is presented by the psychiatrist P. H. Esser, who published some studies on SK and above all, an anthology from the SV. and from a small section of the *Papirer* (1941). Selection and translation (though from the German) are good. Instructive for the average reader is the broad introduction. Important for introduction in the circles of philosophers was an article by the well-known phenomenologist of religion, Professor G. van der Leeuw (Groningen), the first study on SK appearing in a Dutch philosophical review (1934).

III. 1940-1975

The field of study and interest in SK becomes much wider after the second world war. In the period 1880-1930 mainly the circles of the ethical movement in the Dutch Reformed Church were interested in SK. After 1930 Protestant theologians of any trend and even some non-Christians are interested in him and evidently the reading

public is growing. After circa 1940 for the first time Catholic theologians and above all philosophers got interested in SK and this movement began precisely in Flanders where before 1939 no trace of SK is to be found. The beginning presents an article of A. de Waelhens in the *Tijdschrift voor Philosophie* in 1939. Evidently De Waelhens has come to SK via Heidegger and Wahl. In contrast to the Dutch Kierkegaard study up to that moment, De Waelhens gives a philosophical rather than a theological perspective.

From 1940 onwards, Catholic and Reformed, Dutch and Flemish scholars in philosophy and theology were interested in SK and the success of many translations reveals that there was a growing interest for him in the circles of the average reader. We can mention here only the really important books. In 1951 Jan Sperna Weiland published in English his theological doctoral thesis done at Groningen: *Humanita Christianitas. A Critical Survey of Kierkegaard's and Jaspers' Thoughts in Connection with Christianity*. Both were very important for the ordinary reader and for the two translations he made: of *Philosophical Fragments* in 1955 and of *The Concept of Anxiety* in 1958. These were the first translations to provide not only a good translation but also at the same time a good introduction and an ample commentary. The nestor of Dutch SK-study, W. Leendertz, in 1955 made a selection of texts from the SV. and the Pap.: *Søren Kierkegaard. Fragmenten uitgekozen en ingeleid* (Fragments selected and introduced). The fragments are published in chronological order, so that at the same time the book has the character of a biography, which is underlined in the commentary.

In 1956 appeared *Søren Kierkegaard* by Victor Leemans, a Catholic Flemish sociologist and philosopher. The book does not treat a special aspect of SK's writings, but it is an introduction to the phenomenon SK as such, an introduction which is however on a very high level, both in its positing of the problems and its clearness of exposition. In 1950 a Catholic Flemish philosopher and theologian Louis Dupré published *Kierkegaards Theologie of de Dialectiek van het Christen-worden* (K's Theology of the Dialectic of becoming a Christian), a specialized study this time at a high scholarly level.

The Dutch Catholic philosopher H.A. van Munster published in 1958 his doctoral thesis done at Louvain: *De filosofische gedachten van de jonge Kierkegaard 1831-1841* (The Philosophical Thoughts of the Young Kierkegaard 1831-1841). This is a very important study on the development of Søren Kierkegaard's thinking and of the influences which worked upon it. It is only curious that in this very accurate study the influence of Poul Møller has not been mentioned. In 1963 Van Munster published an introduction to SK for the average reader. A great virtue of Van Munster is that he was the first in the Netherlands to draw attention to SK's doctoral thesis, in an article in the *Tijdschrift voor Philosophie* (1956).

At the same time Van Munster was active in translating SK. He published in 1957 an anthology from the *Papirer*, in 1959 ten *Taler* with a good introduction and in 1963 a translation of *Sickness Unto Death* with introduction and commentary. These translations found many readers. At the same time three other scholars made translations, two of them in Flanders, the third in Holland. Johan Grooten translated *De omnibus dubitandum est* (1957) and Johan Vanderveken *Repetition* (1958). S. van Lienden translated *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel* (1959). All these translations are based on the Danish original - used by everyone writing on SK in this period.

Not only the Catholics in Flanders were interested in SK at this period. It is also the case with many "liberals", e.g. Prof. Leopold Flam of the University of Brussels,

who published many articles on SK. The state University of Gent under the title *Kierkegaard-Herdenking* (Commemoration of K) published in 1964 the proceedings of the conference held on 5th May, 1963. There are three papers on Kierkegaard's theory of the "Stadier". Important above all are the first paper of Bolckman's on the importance of SK for European literature and the conclusion by Kruihof on SK's place in modern philosophy, compared with Hegel, Marx and Nietzsche.

In 1964 also appeared the doctoral thesis of Frans van Raalten at the University of Amsterdam: *Schaamte en Existentie* (Shame and Existence). The subject is studied especially in relation to the works of SK. This is a specialized study on a theme treated nowhere else. A philosophical doctoral thesis from Louvain (1968) is: M. van den Nieuwenhuizen, *Dialectiek van de vrijheid. Zonde en zondevergeving bij Søren Kierkegaard* (Sin and remission of sin according to SK). The problem is discussed for the period 1841-1846.

From 1971 onwards much work in translating and interpreting SK has been done by W.R. Scholtens (O. Carm.). He has published many studies in Dutch and Flemish reviews and nine books. Seven of them are composed from short texts taken from the Pap. Two of them are integral translations: *For Self-Examination* (*Tot zelfonderzoek*, 1974) and of *Frygt og Bæven* (*Vrees en Beven*, 1983). Father Scholtens combines a perfect knowledge of the texts and a profound understanding with a very clear exposition of SK's intentions for a rather vast audience. Introductions and commentaries in the books are helpful to the ordinary reader and at the same time scholarly enough to be useful for philosophers and theologians. Jan Marquart Scholz has translated *The Diary of a Seducer* (*Het Dagboek van de verleider*, 1981), in most countries the first translation of SK, in our country nearly the last. He is now working on a translation of the *Stages*. P.Th. van Reenen has made a translation of *Training in Christianity* (*Oefening in Christendom*, 1982).

In the years translations of other writers on SK have often appeared (e.g. books by Hohlenberg, Lowrie, Malantschuk, Sløk, Heiss, Grimault). Since 1945 there appear regularly articles on SK in scholarly reviews and in periodicals for the average reader. Whereas SK appears rather early in encyclopaedic works (1886), it is not until 1949 that SK for the first time is mentioned in a compendium of the history of philosophy: by Leendertz in the handbook *Philosophia*. From then on SK always appears in compendia of this kind. He begins to get his place in the history of thought.

It is obvious that - with the growing interest in the philosophy of existence after the second World war - interest in SK is growing at the same time. Above all this is occurring in scholarly circles interested in philosophical questions. This growing interest reflects itself in many books published from 1948 onwards, where SK is described as the originator of the existential trend in philosophy (Van Peursen, Redeker, Delfgaauw). At the same time there is a growing interest in the world of psychiatry and psychology. Several studies by Delfgaauw, published in the *Tijdschrift voor Filosofie* (Louvain) from 1955 to 1981 tried to give a survey of the Scandinavian, and especially the Danish studies on SK. The same author wrote on democracy in the view of SK and Karl Marx (1978).

It is not accidental that about 1930 and again about 1940, a new period begins in interest for SK. At both times the outlook of Dutch philosophers and theologians underwent a change under the impression of the world situation. About 1930 it was the great crisis in economy and its devastating effects forced Dutch thought to find deeper sources of theological and philosophical thinking. Germany with its dialectical theology and existential philosophy remained the great example for the Dutch thinkers, but at the same time they began to see the dangers of German nationalism.

The years 1940-1945 opened paradoxically the mental frontiers for Dutch thinking. Not only was there a communication between Dutch and Flemish thought after 1945, but also at the same time one had become aware in Holland of the importance of French and English thinking, almost neglected until the second World war.

Writing on Søren Kierkegaard in Holland, one is aware that it is impossible to describe the influence of SK's thought in the Netherlands. These influence is chiefly an influence in indirect ways: dialectical theology and philosophy of existence. Another difficulty lies in the fact that influence does not always reveal itself through writings mentioning the name of SK. One can be influenced by SK without mentioning him and an incidental mentioning can be only the tip of iceberg. It is also possible to write books on SK without undergoing the least influence from his writings. Is is possible on the other hand, to expound ideas congenial to the thought of SK without having read a word of him. These are the reasons why this article treats of the study of SK in the Netherlands far more than of SK's only more or less fixable influence. It must be said that the influence SK liked to have is his trying to reveal his reader (the single individual) to himself. The result of such an effort hides itself from the scholar. But we may be sure that in the Netherlands as elsewhere in the world, SK has found readers who are grateful to be helped in discovering their own existence.

- 207) **Van den Bergh, H. (1986):** *Kultuur en kwaliteit*. Rede, uitgesproken bij de aanvaarding om het ambt van gewoon hoogleraar in de kultuurwetenschappen, in het bijzonder de kunstwetenschappen aan de Open Universiteit op 17 januari 1986. Open Universiteit, Samsom uitg. bv.

LIJST VAN WERKEN VAN KIERKEGAARD

Met betrekking tot de Deense editie van Kierkegaards werken wordt gerefereerd aan de derde uitgave der *Samlede Vaerker* (S.V.), Bind 1 - 20, door A.B. Drachmann, J.L. Heiberg en H.O. Lange (1964), Kopenhagen, Gyldendal.

- Kierkegaard, S. (1838). *Af en endnu Levendes Papirer* (Uit de papieren van iemand die nog leeft). Uitgegeven door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 1., blz. 34, 35
- Kierkegaard, S. (1841). *Om Begrebet Ironi* (Over het begrip ironie). Door S.A. Kierkegaard, Philipsen, S.V. 1.
- Kierkegaard, S. (1843). *Enten-Eller* (Of-of). Uitgegeven door Victor Eremita, 2 delen, Reitzel, S.V. 2 en S.V. 3.
- Kierkegaard, S. (1843). *To opbyggelige Taler* (Twee stichtelijke redevoeringen). Door S. Kierkegaard, Philipsen, S.V. 4: Atten opb. Tal.
- Kierkegaard, S. (1843). *Tre opbyggelige Taler* (Drie stichtelijke redevoeringen). Door S. Kierkegaard, Philipsen, S.V. 4.
- Kierkegaard, S. (1843). *Fire opbyggelige Taler* (Vier stichtelijke redevoeringen). Door S. Kierkegaard, Philipsen, S.V. 4.
- Kierkegaard, S. (1844). *To opbyggelige Taler* (Twee stichtelijke redevoeringen). Door S. Kierkegaard, Philipsen, S.V. 4
- Kierkegaard, S. (1844). *Tre opbyggelige Taler* (Drie stichtelijke redevoeringen). Door S. Kierkegaard, Philipsen, S.V. 4.
- Kierkegaard, S. (1844). *Fire opbyggelige Taler* (Vier stichtelijke redevoeringen). Door S. Kierkegaard, Philipsen, S.V. 4.
- Kierkegaard, S. (1843). *Frygt og Bæven* (Vrees en Beven). Door Johannes de Silentio, Reitzel, S.V. 5.
- Kierkegaard, S. (1843). *Gjentagelsen* (De herhaling). Door Constantin Constantius, Reitzel, S.V. 5.
- Kierkegaard, S. (1844). *Forord* (Voorwoord). Door Nicolaus Notabene, Reitzel, S.V. 5.
- Kierkegaard, S. (1844). *Philosophiske Smuler* (Filosofische brokken). Door Johannes Climacus, uitgegeven door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 6.
- Kierkegaard, S. (1844). *Begrebet Angest* (Het begrip angst). Door Vigilius Haufniensis, Reitzel, S.V. 6.
- Kierkegaard, S. (1845). *Tre Taler ved tænkte Leiligheder* (Drie toespraken bij bedachte gelegenheden). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 6.
- Kierkegaard, S. (1845). *Stadier paa Livets Vei* (Stadiën op de levensweg). Uitgegeven door Hilarius Boekbinder, Reitzel, S.V. 7 en S.V. 8.
- Kierkegaard, S. (1846). *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (Afsluitend onwetenschappelijk naschrift). Door Johannes Climacus, uitgegeven door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 9 en S.V. 10.
- Kierkegaard, S. (1847). *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* (Stichtelijke redevoeringen in verschillende geest). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 11.
- Kierkegaard, S. (1847). *Kjerlighedens Gjerninger* (Daden van naastenliefde). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 12.

- Kierkegaard, S. (1848). *Christelige Taler* (Christelijke redevoeringen). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 13.
- Kierkegaard, S. (1848). *Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv* (de crisis en een crisis in het leven van een toneelspeelster). Door Inter et Inter, als feuilleton in *Faedrelandet*, S.V. 14.
- Kierkegaard, S. (1849). *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* (De lelie des velds en de vogel des hemels). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 14.
- Kierkegaard, S. (1849). *Ypperstepraesten - Tolderen - Synderinden* (De hogepriester - De tollenaar - De zondares, drie redevoeringen bij de kommunie op vrijdag). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 14.
- Kierkegaard, S. (1846). *En literair Anmeldelse* (Een literair bericht). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 14.
- Kierkegaard, S. (1849). *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandling* (Twee korte ethisch-religieuze verhandelingen). Door H.H., Gyldendalske Boghandel, S.V. 15.
- Kierkegaard, S. (1849). *Sygdommen til Døden* (De ziekte tot de dood). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 15.
- Kierkegaard, S. (1850). *Indøvelse i Christendom* (Oefening in het christendom). Door Anti-Climacus, uitgegeven door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 16.
- Kierkegaard, S. (1850). *En opbyggelig Tale* (Een stichtelijke redevoering). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 17.
- Kierkegaard, S. (1851). *To taler ved Altergangen om Fredagen* (Twee redevoeringen bij de kommunie op vrijdag). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 17.
- Kierkegaard, S. (1851). *Til Selvsprøvelse, Samtiden anbefalet* (ter zelfbeproeving, de tijdgenoot aanbevolen). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 17.
- Kierkegaard, S. (1851/52). *Dømmer Selv* (oordeelt zelf). Door S. Kierkegaard, uitgegeven door P. Chr. Kierkegaard, Reitzel, 1876, S.V. 17.
- Kierkegaard, S. (1851). *Om min Forfatter-Virksomhed* (Over mijn werkzaamheden als schrijver). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 18.
- Kierkegaard, S. (1849). *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (Gezichtspunt voor mijn schrijverswerkzaamheid). Door S. Kierkegaard, in 1859 uitgegeven door P. Chr. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 18.
- Kierkegaard, S. (1842-1854). *Bladartikler* (Dagbladartikelen), S.V. 18.
- Kierkegaard, S. (1854/55). *Bladartikler 1854-55 I-XX* (Dagbladartikelen), S.V. 19.
- Kierkegaard, S. (1855). *Øieblikket nr. 1-10. - Hvad Christus dømmer - Guds Uforanderlighed* (Het ogenblik 10 nrs. - Wat Christus er van vindt - Gods onveranderlijkheid). Door S. Kierkegaard, Reitzel, S.V. 19.
- Himmelstrup, J. (1964). *Terminologisk Ordbog* (Terminologisch woordenboek), S.V. 20.
- Kierkegaard, S. (1909-48). *Søren Kierkegaards Papirer*, udgivne af P.A. Heiberg og V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel, København (Dagboeken).

LIJST VAN (OMSLAG-)ILLUSTRATIES

1. Uit *Søren Kierkegaard* door Johannes Hohlenberg, uit het Deens vertaald door dr. S. Ferwerda, Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1949, blz. 91-92, 201-202, 215-216 de plaatjes:
 - "De gehele wereld draait om S.K."
 - Naar de "Corsaar".
 - Søren Kierkegaard omstreeks 1835 (zelfde afbeelding o.a. ook in *Søren Kierkegaard* in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von Peter P. Rohde, Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg, 1959, blz. 41, met onderschrift: Søren Kierkegaard, 23 jährig. Holzschnitt, 1836
 - S.K. 's laarzen
 - Naar de "Corsaar."
 - S.K., een meisje "dresserende."
 - Naar de "Corsaar."(cf. zelfde afbeelding bij Rohde ((1959), blz. 123, met als onderschrift: "S.K., sein Mädchen trainierend" (Karikaturen aus "Corsaren"), en zelfde afbeelding bij Marguerite Grimault, *Kierkegaard - leven en werk*, Prisma 1258, Utrecht/Antwerpen, 1967, onderschrift: Karikatuur van de *Korsaar*: "Kierkegaard als verleider van een jonge dame.")
2. Uit bovengenoemde Peter Rohde (1959), blz. 65-66
 - Kierkegaards Federhalter
3. Voorbladfragment van het dagblad *Het Centrum* (1911)
4. Bladfragmenten van het weekblad *Bergopwaarts* (1918)
5. Voorbladfragment van het dagblad *Nieuwe Amsterdamsche Courant-Algemeen Handelsblad* (maandag 12 november 1855, de dag nadat Kierkegaard stierf)

INDEX

Namen van personen aan wie een biografische notitie is gewijd zijn cursief gedrukt (c.v. is: hfdst. 4 uit).

Aalders, W. J. 136, 149-56, 150,
161-63, 165, 203, 205, 260-
61, 265
Achterberg Gerrit 48
Adorno Theodor W. 24-28, 196,
227-29, 243, 253
Aengenent, J.D.C. 42
Alma, H. 261, 266
Amiel, H.F. 156
Anbeek, T. 13, 214
Andersen, H.C. 8, 105
Ankersmit, F.R. 37, 236
Antal Geza von, 42
Appeldoorn, J.G. 69, 70, 73, 74,
191, 195, 199, 206, 207
Arminius, J. 169, 170
Augustinus 86, 142, 145, 157, 187
Aukes-van Melle Annet 247

Bach, J.S. 72
Baggesen, 105
Bakunin Michail 202
Bal Mieke 215
Barfod, H.P. 13, 106, 139
Barger, H.H. 61, 63, 65, 80, 82-
83, 95, 159, 160, 184, 190-
91, 193 e.v., 240
Barth John 220-21
Barth Karl 46, 145, 148-50, 152,
159, 161, 163, 166, 169,
177, 180, 187-88, 257, 262,
265
Barthold Albert 22, 48-49, 50,
52-53, 54, 56, 60, 76, 83,
137, 192, 194, 195, 200
Baur, F.C. 180
Bavinck Herman 133, 204
Bayle Pierre 173
Beets Nicolaas 50, 58, 59, 160,
179, 183
Bellaar Spruyt, C. 41
Bergh, H. van den 206, 269
Bergson Henri 143, 209, 231
Berkei, K. van 11, 19, 35, 43,
171-72, 215, 222-23, 262
Beth, E.W. 27, 231
Beyer Harald 145, 146, 254
Bierens de Haan, J.D. 41
Bilderdijk Willem 74, 145, 178,
179, 188, 195

Billeskov Jansen F.J. 210
Biran Maine de 156
Björnson, B. 71
Bleeker, C.J. 186
Boekenogen, J.G. 185
Boelm-Ranneft, N. 89
Boer, M.G.L. den 62, 184, 239
Boer, R.C. 66, 145-147, 159, 190,
195-97, 203, 206-09
Boer, Th. de 247
Boersema, K. 23, 47, 50, 51, 237,
238
Boesen Emil 132, 244
Böhl, F.M.Th. 251
Bohlin Torsten 46, 71, 151- 152-
154, 155, 161, 205, 256
Bolland, G.J.P.J. 199
Bos Geert van den 28, 192-94,
210, 211
Brandes Georg 21-23, 29, 32, 40,
48, 49, 51-52, 53, 54, 60, 66-
67, 69, 70, 72, 83, 85, 87,
89, 108, 111-12, 117, 132,
137, 139, 143, 146, 147, 194
e.v., 241, 265
Brede Kristensen, W. 80, 93, 112,
159, 162, 241, 244
Brinkman C.L. 39, 221
Brøchner Hans 154, 234
Bronsveld, A.W. 98, 246
Brontë Charlotte 156
Brood Herman 17
Brouwer, A.M. 256
Brouwers Jeroen 32, 235
Brulez, L. 42
Bruner Jerome 21, 27, 28, 35,
219-20
Brunner Emil 145, 151-52, 159,
161, 163, 187, 265
Bultmann Rudolf 161

Calvijn Johannes 84, 134, 145,
187
Camus, A. 29
Cannegieter, T. 86, 87, 90, 92,
101, 186, 191, 195, 197,
203, 206-08
Capadose Abraham 178-79, 181
Carlyle Joseph 74, 67, 78, 141
Cartesius, R. 232

- Carthy Vincent A. Mc 27, 34, 231
 Casimir, R. 41
 Chantepie de la Saussaye, Daniël
 50, 65, 77, 161, 181-85, 188,
 195, 264
Chantepie de la Saussaye, P.D. 51,
 65-66, 64, 68, 72, 74, 92,
 102-04, 106, 112, 115, 148,
 150, 160, 184, 186-88, 190,
 191, e.v. 240
 Chantepie de la Saussaye-Martin,
 R.E.M 65, 80, 93, 95, 114,
 120, 122-24, 125, 131, 135,
 147, 150, 159, 191, 193, e.v.
 Chapman Mark 31
 Clausen, H.N. 175
 Clercq, W. de 50, 179
 Cock Hendrik de 175
 Cock, I.C. de 241
 Collins/Cobuild 211, 234-35
 Colijn Hendrikus 251
 Comte Auguste 30
 Copernicus Nikolaus 36
 Cortese Alessandro 210
 Costa, I. da 50, 93, 179
 Coster Dirk 253
 Coster William de 219
 Cramer, S. 106, 185
 Cusanus Nicolaas 32

 Daisne Johan 232
 Dallago, C. 163
Daniëls, F.L.M. (OP) 44, 92, 95-
 100, 99-100, 130, 131, 135,
 198, 201, 203, 204, 206
 Dante Alighieri 74, 133
 Daubanton, F. 184
 Delden, J. van 227
 Delf Dirc van (OP) 99
 Delfgaauw Bernard 8, 18, 19, 26,
 28, 32, 34, 39, 40, 42, 53,
 123-24, 192, 198, 210-11,
 226, 235-37, 245, 265-69
 Deyssel Lodewijk van 252, 265
 Diderot, D. 173
 Diem Hermann 46, 152-53, 160,
 163, 256
 Dijk, A. van 266
Dijk, Is. van 56, 74-77, 79-84,
 86, 87, 93, 95, 96, 100, 106,
 113, 125, 126, 130, 136,
 147-48, 150, 159, 160, 184,
 191, 193, e.v., 242
 Dijkstra, R.J. 116
 Dilthey, W. 113, 206

 Doedes, J.I. 182
 Dokter Taeke 109, 131, 199, 200,
 205, 252, 261, 265
 Domela Nieuwenhuis, F. 177
 Dooyeweerd, H. 134
 Dorner, A. 62, 64, 101, 120
 Dostojewski, F.M. 254
 Draaisma, D. 245
 Drachmann, A.B. 90, 100, 120
 Dupré Louis 267

 Ebner, F. 163
 Eekhof, A. 248
 Eijnden, J.G.J. (OFM) van den 11-
 13, 200, 215
 Elders Fons 8, 18, 210
 Engels, F. 202
 Engels, R. 179
 Ent, H. van der 18, 24, 47, 115-
 16, 130-31, 137-40, 226,
 248-49, 257
 Episcopius Simon 174
 Erasmus Desiderius 174
 Erichsen Valborg 145
 Esser, P.H. 261, 266

 Ferwerda, S. 272
 Fetter, J.C.A. 126, 130
 Fichte, J.G. 33, 186, 251
 Fiolet Armand (OFM) 172, 174,
 175, 178-79, 189, 263-64
 Flam Leopold 267
 Forchhammer Ulver 89
 Franken J.C. 205, 260, 266
 Fulford Francis W. 247

 Galbraith, J.K. 30
 Galilei Galileo 8, 36
 Gansfort Wessel 160, 174
 Garborg Axel 147
 Gehlen Arnold 12, 21, 27, 35,
 205, 217-19, 243
Geismar Eduard 46, 153-54, 155,
 156, 162, 205, 255-56
 Gemmer Anders 150, 162
 Génestet, P.A. de 115, 182
 Gerretsen Jan Hendrik 187
 Gheel Gildemeester, F. van 184
 Gide André 27
 Gierens M. 46
 Gieseler Frans 78
 Gildemeester Pauline 51
 Gilg, A. 149-50, 154, 162, 205,
 255
 Gleiss, O. 75

- Goethe Wolfgang 25, 30, 72, 78
 Gogarten, F. 159, 161, 163, 187
 Gogh Vincent van 141
 Gomar, F. 169, 170
 Gottsched, H. 13, 106, 132, 139, 148
 Graaf, H.T. de 186
 Gram Gabriël 147
 Graue Paul 78, 243
 Grimault Marguerite 250, 268, 272
 Grimm Günther 14
 Grimsley Ronald 210
 Grisebach Eberhard 163, 257
 Grit Diderik C. 39, 221, 252, 261
 Groen van Prinsterer Guillaume 145, 177, 178, 183, 263
 Groeneweegen H.Y. 86, 90, 102-03, 11, 191, 195, 198, 241
 Groot, D. de 47, 238
 Groot J.F. de (SJ) 133
 Grooten Johan 267
 Grotius H. 174
 Grundtvig N.F.S. 71, 175
 Guardini, R. 161, 163
 Gunning Johan Herman Jr. 12, 54-5, 56-58, 60, 77, 160, 182-84, 190, 195, 264
 Gunning J.H. Hzn. 187

 Hackmann, H. 245
 Haecker Theodor 131-32, 161-64, 254, 259
 Haitjema, Th.L. 44, 145, 165, 166, 177, 188, 203, 204, 262, 264
 Hall, J.N. van 115
 Hamann, J.G. 122, 232
 Hamilton, A. 9, 206, 212
 Hamlyn, D.W. 236
 Hansen, Chr. 54, 56, 58, 194
 Hansen, H.P.J. 119, 250
 Hansen, P. 126
 Harnack, A. von 73, 77
 Hart Maarten 't 17-19, 22, 24, 204, 225
 Haspels, G.F. 70, 87, 73, 84, 85-86, 91, 101, 115, 191, 198, 206, 208, 242
 Havelaar Just 10, 140-43, 141-142, 203, 208, 212, 253, 254
 Heering, G.J. 186
 Hegel, G.W.F. 37, 47, 69, 71, 81, 103, 108, 111, 126, 134, 149, 153, 158, 164, 186, 199, 268
 Heiberg, J.L. 90, 100, 120
 Heiberg, P.A. 13, 69, 100, 105, 131, 155, 252
 Heidegger, M. 18, 30, 42, 161, 162, 163, 260, 265
 Heiler, F. 186
 Heim Karl 159, 161, 163, 257
 Heinemann Fritz 18, 161, 164
 Heiss Robert 268
 Heldring Otto G. 179
 Henriksen, A. 11, 13, 19, 34, 36, 39, 47, 51, 52, 71, 91, 133, 153, 155, 215-16
 Hepp Valentin 148-149, 203, 204, 254
 Herder J.G. 174
 Herakleitos 28, 75
 Hermans, W.F. 8, 17, 18, 19, 21, 23, 28-31, 92, 140, 166, 210, 225, 245
 Heymans Gerard 71, 89, 90, 92, 106, 156, 186, 191, 203, 206, 208
 Heywood Thomas J. 9, 120, 211
 Himmelstrup Jens 12, 39, 40, 44, 153, 162, 193 e.v., 221, 271
 Hinckley John W. 31
 Hirsch Em. 75, 153, 157, 159, 256
 Hoedemaker, Ph.J. 145, 166, 177, 184
 Hoekstra Sytze, BZN. 181, 182
 Høffding Harald 67, 70-71, 72, 78-79, 81-83, 96, 108, 110-12, 117, 131, 137, 189, 195, 196 e.v.
 Hoffmann Raoul 100, 102, 246
 Hofstede de Groot, P. 174, 175, 182
 Hohlenberg Joh. 250, 268, 272
 Holberg Ludvig 105
 Holmer Paul 34
 Hoogenbirk, A.J. 249
 Hoogendorp Dirk van 179
 Hoogendorp Gijsbert Karel van 179
 Hoogendorp Willem van 179
 Houwink Roel 261, 266
 Huet (Busken Huet) Conrad, 40-41, 181
 Hügli Anton 24, 229-30
 Huizinga Johan 51, 171, 172, 188, 262
 Hulst, van 50
 Hulst, W.G. van der 118
 Hume David 173, 247

Huygens Christiaan 8

Ibsen Hendrik 7, 16, 84, 104, 113-14, 126, 130, 147, 207, 249

Iser, W. 14

Jansen, W. 41

Janszoon Visscher Claes 232

Jaspers Karl 18, 42, 150, 162-64, 259, 265

Jauss H.R. 10

Jensen, Chr. 100, 246

Jeremia 78

Johnson Gisle 146

Jong Johannes de 45, 237

Jong, O.J. de 167-88, 202, 262

Jonker, A.J.Th. 12, 47, 54-55, 58, 59, 62, 63, 80, 82, 95, 106, 159, 184, 185, 190, 193 e.v.

Jonker, G.J.A. 60, 61-62, 67, 73, 77-80, 83, 85, 90-92, 117, 130-33, 148, 159, 160, 184, 190, 193 e.v., 261

Kafka, Fr. 166

Kamerlingh Onnes H. 115

Kant, I. 173, 186, 188

Kehrer Eleonora 90

Kepler, J. 30

Keynes John M. 30

Kierkegaard Michael Pedersen 96, 122, 139

Kierkegaard, P.Chr. 53, 58, 101, 271

Kierkegaard Søren A. zie bibliografie 270, 271

Kist Joost 31, 234

Klages Ludwig 231

Kloeden Wolf Dietrich von 44, 53, 163, 208, 237, 258-60

Kloek J.J. 11, 30, 215

Kloos Willem 265

Kluit, M.E. 179, 180, 263

Knappert, E.C. 249

Knappert, L. 147-48, 203, 241

Knuvelder G.P.M. 47, 50, 51, 85, 116, 238, 253

Koenen, H.J. 179

Kohlbrügge, H.F. 167, 177, 179, 187-88, 263

Kohnstamm, Ph. 41, 42, 115, 264

Kolff, D.H.A. 171, 262

Koopman Ares 235

Korteweg, P.G.J. 165, 261

Kramer-Vreugdenhil, J. 47, 115, 226

Kuening Abraham 181

Kuhr, V. 13, 100

Kuyper Abraham 59, 176, 183, 184, 204

Land, J.P.N. 42

Lange, H.O. 90, 100, 120, 127

Lawson Lewis A. 210

Leemans Victor 267

Leendertz Willem 18, 38, 42, 44, 53, 87, 88-89, 90, 92, 100-01, 106-13, 117, 125-31, 133, 136, 138-39, 150, 157, 159, 161, 165, 191 e.v. 237, 260, 266

Leeuw, G. van der 44, 92, 112-113, 187, 198, 260, 266

Lehmann Edv. 80, 95, 104-06, 192, 194, 198, 202, 206, 208, 246

Lennon John 32

Lessing, G.E. 49, 174

Lévy-Brühl 30, 113

Lienden S. van 267

Lindberg J.Ch. 175

Lindeboom, J. 248

Lindström Walter 153, 256

Locke John 173

Loen Arn. Ew. 42

Loman, A.D. 181, 185

Lorentz Konrad 26, 230

Lowrie Walter 268

Luhan Marshall Mc. 27-28, 207, 233

Lund Henriëtte 79, 90, 244

Luther Maarten 46, 72, 79, 84, 98, 105, 184-85

Luxemburg Jan van 11, 15, 31, 215

Luyken Jan 115

Malantschuk Gregor 26-27, 230-31, 268

Malapert Paulin 156

Malebranche Nicolas 156

Manen, W.C. van 185

Maris-Fransen van de Putte, J.L. 120-21, 125-30, 134-136, 198

Marken Amy van 261

Martensen, H.L. 5, 54, 59, 64, 69, 79, 90, 125, 193

Marx Karl 31, 202, 268

Maurits 70

- Marees van Swinderen, J. de 118-120, 131, 136, 198, 249
 Mazereeuw Jan 174
 Medina Angel 201, 265
 Melle, L.A. van 109, 198, 248
 Melle, M.A. van 57, 106, 247
 Messer August 150
 Meyboom, H.U. 185
 Michel Ernst 162
 Michelsen, Al. 75
 Miskotte, K.H. 56
 Molenaar, D. 183
 Molenaar, P.J. 260
 Møller Paul 69, 105, 267
 Mönnich, C.W. 174-75, 263
 Monrad, O.P. 108
 Morrees, B. 179
 Munnynck, P.E. de 44
 Munster H.A. van (OFM) 9, 175, 211, 267

 Nauta Lolle W. 8, 26, 196, 265
 Newton Isaäk 35, 36, 217
 Nielsen Rasmus 146
 Nietzsche Friedrich 16, 36, 42, 52, 70, 84, 104, 117, 137, 207, 243, 251, 268
 Nieuwenhuis, C.P.N. 9
 Nieuwenhuis Jacob 9, 40
 Nieuwenhuizen, M. van den 268
 Nijhoff Martinus 196
 Noordenbos, O 263
 Noordmans Oepke 180, 187-88, 264

 Oehlenschlaeger A.G. 105
 Ohmann Richard 31
 Oldenbarnevelt Johan van 170
 Olsén Regina/Schlegel 61, 64, 85, 105, 116, 122, 148, 260
 Oosterzee, J.J. van 182, 183
 Opzoomer W. 50, 180
 Orwell Georg (Eric Arthur Blair) 35
 Ostajien Paul van 196
 Otto Rudolf 186

 Palm, J.H. van der 169
 Pascal, B. 16, 70, 78, 231
 Pauwels, F.W. 44, 45, 237, 260
 Peelen Gert J. 170-71, 226-27
 Petersen, F. 146
 Peterson Erik 161, 163, 258
 Peursen, van C.A. 268
 Pierson, A. 9, 18, 21-25, 29, 31-32, 48, 50-51, 60, 72, 83, 178, 181, 185, 190, 196 e.v. 212, 263
 Pijper, W. 248
 Plato 78
 Poe Edgar Allan 26
 Pont, Joh. W. 63-64, 68, 166, 190, 195, 203
 Poortman, J.J. 39, 47, 65, 221
 Post, R.R. 45, 237, 261
 Potgieter, E.J. 8, 41
 Praag, S. van 250, 261-62
 Proost, K.F. 236
 Przywara, E. (SJ) 45, 131, 163, 260
 Puls, A. 63, 194

 Raalten, F. van 15, 89, 222, 245, 249
 Ranke Leopold von 37
 Rasker, A.J. 47, 65, 77, 167, 188, 195, 202, 238, 242, 256, 262, 264
 Reagan Ronald 32
 Redeker Hans 268
 Reenen, P.L. van 268
 Reeser Hans 8
 Reincke Julie von 73
 Rhijn, C.H. van 184
 Rhijn, M. van 47, 55, 58, 61, 77, 134, 158-160, 160-161, 162, 165, 184-85, 203, 205, 206, 221, 237, 256, 266
 Rhijn, Ph.L. 148
 Richter Liselotte 234
 Rickert Heinrich 77
 Riessen Renée van 8, 210
 Rilke, R.M. 29, 259
 Rispens, J.A. 142-43, 203, 206, 209, 254
 Ritschl, A. 186
 Rodin Auguste 141
 Roessingh, K.H. 186, 188, 195
 Rohde, P. 250, 272
 Romein Jan 17, 22, 24, 40, 52, 195, 225-26, 230-32, 236, 253-54, 265
 Rousseau, J.J. 103, 156, 231
 Roy, J.J. le 179
 Rubow Paul V. 92
 Rudin Valdemar 52, 60, 100, 153, 246
 Russell Bertrand 29
 Ruttenbeck, W. 161-66, 205, 255-60

- Salinger, J.D. 31
 Salomons Annie 249
 Sartre, Jean-Paul 18, 42
 Sassen Ferd. 37, 41-43, 47, 50,
 209, 236-37
 Schaepman H.J.A.M. 177
 Scheler Max 186
Schilder Klaas 133, 134, 189, 203-
 05, 253, 260, 266
 Schiller, F.C.S. 27
 Schleiermacher, F.A.D. 66, 77,
 103, 150, 174, 182-83, 186
 Scholte Hendrik Peter 175
 Scholten Jan Hendrik 180, 181
 Scholtens, W.R. (O.Carm) 10, 211,
 268
 Scholz Jan M. 268
 Schopenhauer Arthur 83, 89
 Schrempf Christoph 62, 63, 81,
 101-02, 140, 148, 163, 195,
 253, 257
 Segers, R.T. 11, 14, 20, 23, 213
 Shakespeare William 36, 72, 105,
 236
 Sibbern F.C.18, 69
 Sjöstedt Åke 210
 Sløk Joh. 268
 Slotemaker de Bruïne, J.R. 251

 Smit Kleine, F. 83-84, 191, 197,
 206-07
 Socrates 109, 111, 117, 149, 199,
 236
 Sopper, A.J. de 199, 251
 Sorainen Kalle 210
 Sperna Weiland Jan 267
 Spinoza Benedictus de 181
 Sponheim Paul 10, 15, 38, 210,
 212
 Spranger Eduard 162-63
 Spurgeon 78
 Steiner, R. 45
 Stevin, S. 43
 Strauss David Friedrich 180
 Strindberg A. 208
 Strodtmann Adolf 52, 67, 78, 240,
 243
 Struyker Boudier, C.E.M. 43-45,
 47, 56, 237
 Swenson David F. 155, 212

 Tagore Rabindranath 254
 Tailleux Max 7
 Taine Hippolyte 66
 Tauler Joh. 105

 Tarquinius Superbus 232
 Teller Edward 36
 Thielemans, H. 44
 Thijm, D.C. 184
 Thomas, W.I. 21, 172
 Thomas à Kempis 115, 126-27,
 174
 Thompson, A.Th.C. 41
 Thulstrup Marie M. 210
 Thulstrup Niels 11, 19, 39, 47, 71,
 155, 189, 210, 216-17, 246,
 255
 Tillich Paul 253
 Tiele, C.P. 66, 181
 Torsting Einar 13
 Trakl Georg 29, 254
 Trommius Abrahamus 59
 Troeltsch, E. 186
 Tromp, D. 264

 Utschimura 80

 Vaart, H.W. van der 125
 Valeton, J.J.P.Jr. 61, 160, 184,
 242
 Vanderveken Johan 267
 Vendler Zeno 19, 24, 31, 33, 190,
 197, 223-25
 Verschueren, L. (OFM) 99
 Verwey, A. 74
 Viallaneix Nelly 210
 Vinet, A. 12, 54-55, 60, 64, 77-
 78, 80, 102, 104, 183-84,
 193, 208
 Vitringa, A.J. 37, 41
 Vollenhoven, D.H.T. 134
 Vollmuller, H.W.J. 47, 238
 Voltaire F.M. 173
 Vondel Joost van den 86, 98
 Vriend, G. de 214
 Vries Gerard de 37, 236

Wals Jacqueline van der 18, 24,
 47, 92, 113-114, 115-116,
 130-31, 134-36, 137-40, 159,
 200, 203, 206, 208, 246,
 249, 256-57
 Wals, J.D. van der 42, 115
 Waelhens, A. de 44, 237, 261
 Wahl Jean 131, 256, 261
 Werff, J.J. van der 89
 Weststeijn Willem G. 215
 Wielenga Bas 134, 204, 251
 Wiersma, E.D. 89
 Willem I 171, 173-74

Windelband, W. 77, 108
Wink, P.M. 118, 206, 208
Winkler Prins, A. 57, 89, 191,
193, 206, 208
Wit Klaas de 175
Wittgenstein Ludwig 22, 29, 36,
140, 166, 236, 245, 259
Wulf, M. de 42
Wust Peter 163

Xenophanes 217

Zeeman, P. 115
Zijderveld, A.C. 21, 25, 172, 226
Zondervan Henri 89
Zwaan, J. de 251, 256

SUMMARY

It is on the basis of a survey, virtually exhaustive, of all Kierkegaard literature published within the Dutch language area in the period 1880-1930, that *Traces of Kierkegaard*, as this book is called, investigates the nature and history of this intellectual field of interest.

In the history of the acknowledgement of the Danish thinker Søren Kierkegaard (1813-1855), two movements generally are distinguished: one movement spreading from the author and his *oeuvre* towards his readers and on the other hand the lines of interest moving from the recipients in the various countries towards Kierkegaard's work and the writings of the different Kierkegaard scholars.

The investigation of these two movements is part of the object of the international Kierkegaard Research, which not only crosses frontiers and indeed forms a world wide cultural affair, but moreover is preeminently an interdisciplinary matter, which involves philosophy, theology, history, linguistics, psychology, sociology, art and literature and all their separate branches. From this point of view this study about the story of Kierkegaard's becoming known in the Netherlands next to the Kierkegaard stories in other countries, would not need its own apology. However the fact that until today no comprehensive survey has been published, treating the development of the Kierkegaard image in the Dutch language sphere during its first 50 years should be mentioned as the direct motive for the writing of this book.

Apart from the relevance of our subject for the international Kierkegaard research there is another reason to follow the expansion of the Dutch Kierkegaard universe from the moment of its birth (timid encounter) up to the phase when interest and knowledge undertook research in depth.

The reason is that almost every recipient denotes Kierkegaard as a culture phenomenon or relates him to 'culture' and 'cultural matters', enabling us to conclude a great deal about the intellectual atmosphere in our country during the period 1880-1930, from the recipients concept of culture (i.e. the aesthetic intellectual concept of 'blue sky', 'that which edifies', 'the sublime' etc.). This intellectual atmosphere reflects more than a mere addition of separate cultural phenomena in the form of the academic disciplines of philosophy, theology, literature and their respective historiographies.

In the various Kierkegaard '*acknowledgements*' (key term, used in this research for the operationalisation of the interest) we see reflected part of the lifestyle of the Protestant population in our country. This made a separate chapter (3), in which more than three centuries of church history tradition are elucidated, seem a useful option.

After the establishing in the *reconnaissances* (1.1) of its being grafted on German cultural tradition, the display and closer inspection of the conceptional instruments, required for the research into this process of culture transmission follows in *methodological considerations* (1.2). Originally this process was inspired by German Kierkegaard-acknowledgements, but later acquired increasingly the characteristics of an internal cultural affair.

Linked up with the specific problems concerning the identifying of Søren Kierkegaard and the fixation of his position (elaborated on in the subparagraphs 2.3.1 and 2.3.2, in which a digression on the concept of 'influence'), a further legitimization and complementation of the foregoing can be found in 1.3 .

The very extensive notes, which should be consulted consistently according to the textual references, inform the reader further, as in a 'parallel Entree', on the different disciplinary settings, that provide the information.

Chapter 2 consists of an intensive and extensive description of the manifestations of the actual relation between the Kierkegaard acknowledgement and the surrounding Dutch intellectual culture.

The earnest endeavour to bring about completeness is of fundamental significance: it is impossible to conceive a correct idea of something which is not thoroughly and completely known.

The almost ninety documents about Kierkegaard that I found have been arranged chronologically; the majority are not rendered integrally but consist of compilations of fragments, representing the texts' nature and contents as adequately as possible.

Chapter 3 is devoted to the history of conflicts between the different movements within and around the Dutch Reformed Church, as well as to the intrinsic problems of a state church.

Without this kind of church historical background a clear understanding of the first fifty year Kierkegaard story in the Netherlands appears to be hardly possible.

Chapter 4 explains how initially the arrangement, which could have become apparent from the net material, remained hidden outside my imagination. The reason was a mind blocking presumption that the 'Ethicals' used Kierkegaard as a party slogan and that their monopoly dominated the entire period of our research. This proved to be only partly true and thus in this last chapter the history of the Dutch Kierkegaard interest is described as being a *three way process* of edifying, theological and cultural acknowledgements, developing gradually from 'being acquainted with' to 'knowing'.

De in 1949 te Velp (Gld.) geboren auteur studeerde in 1967 economie aan de V.U. te Amsterdam en vanaf 1968 wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Groningen, waar hij in 1976 zijn doctoraal (cum laude) behaalde. Ondertussen werkte hij sinds 1972 als docent filosofie in de verschillende afdelingen van de Sociale Academie te Groningen en was daarna van 1978 tot 1984 als stafdocent verbonden aan de opleiding voor wijkverpleegkundigen van de Academie voor Gezondheidszorg te Groningen. Sedert 1984 is hij werkzaam als studiebegeleider voor het leerstofgebied der cultuurwetenschappen aan de Open Universiteit, studiecentrum Hengelo (Ov.)

Hij is getrouwd met Mariska Willemsen. Uit dit huwelijk zijn drie kinderen voortgesproten:

Brendan Tomás (1985), Meinris Acro (1986) en Alanna Sophia (1987).

STELLINGEN

behorende bij het proefschrift
van G.D. van den Bos,
SPOREN VAN KIERKEGAARD; de
Nederlandstalige Kierkegaard-
literatuur tussen 1880 en 1930

- 1 Zoekt niet langer en Gij zult vinden.
 - 2 Het is voor de bekendwording van een schrijver noodzakelijk dat hij besproken wordt, niet zozeer dat hij gelezen wordt.
 - 3 Het ongelezen gevonnist worden is voldoende voorwaarde voor de bekendwording van een boek.
 - 4 Aan oorlog gaat diefstal vooraf.
 - 5 In onze samenleving wordt wrok als gevolg van onteigenings- en ontslagprocedures onderschat.
 - 6 Voor de winnaar eindigt de oorlog waar hij voor de verliezer begint.
 - 7 De verbodsbepaling in artikel 29.1 van het promotiereglement levert, door de promotor(es) in de STELLINGEN te bedanken, een gratis stelling op, welke bovendien met goed fatsoen niet te weerleggen is.
-

